COMENTARIOS A LA NUEVA

Biblia de Jerusalén



Isaías 40-66

Francesc Ramis



Desclée De Brouwer

ISAÍAS 40-66

FRANCESC RAMIS DARDER

ISAÍAS 40-66

Comentarios a la

Nueva Biblia de

Jerusalén



Desclée De Brouwer

Henao, 6 - 48009
www.edesclee.com
info@edesclee.com

ISBN: 978-84-330-2269-1
Depósito Legal: BI-2772/08
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

COMENTARIO

PRESENTACIÓN

"La Palabra de nuestro Dios
permanece para siempre" (Is 40,8)

El libro de Isaías ofrece un sentido teológico global y coherente. La obra describe el proceso de conversión del pueblo hebreo, con la intención de insertar en el ánimo del lector la decisión de emprender la senda de la conversión. El texto comienza presentando la realidad perversa del pueblo idólatra (1,2-9.10-17) y concluye señalando el esplendor de la comunidad convertida que atrae a todas las naciones a Sión para adorar a Yahvé (66,18-23). Entre el inicio del libro y su conclusión figura el cuerpo de la obra (1,18 - 66,17), que señala el itinerario de conversión que transforma a la nación pecadora en la comunidad que proclama la gloria de Dios.

Aunque el texto isaiano manifieste un sentido unitario, los comentaristas han destacado la presencia de tres secciones mayores: Primer Isaías (1-39), Segundo Isaías (40-55) y Tercer Isaías (56-66). Cada una de las secciones repite, en cierta medida, el esquema global del libro.

El Primer Isaías comienza señalando la maldad del pueblo (1,2-17), para destacar en el llamado "Apocalipsis menor" la derrota de los malvados (34,1-17) y el triunfo del pueblo redimido (35,1-10). El cuerpo del libro describe la senda por la que discurre el itinerario de conversión recorrido por el pueblo (1,18 - 33,24). El Primer Isaías incluye, además, un apéndice histórico, preferentemente redactado en prosa (36-39), que enfatiza la eficacia de la intervención de Yahvé

a favor de su pueblo (36-38), y sugiere los avatares del exilio que ensombrecerán más tarde el alma de la comunidad hebrea (39,1-8). Desde la perspectiva literaria, el apéndice histórico prepara el ánimo del lector para la comprensión del contenido de 40-66; pues, tras la lectura del apéndice, el lector renueva la certeza en la actuación salvadora del dios israelita (36-38), y ubica el desencanto del pueblo en la situación originada tras el exilio de Babilonia (39,1-8).

El contenido de 39,6-7 deja en el ánimo del lector el poso amargo del recuerdo del sufrimiento del pueblo exiliado. La Escritura revela que el dolor del destierro constituye el castigo del pueblo por la contumacia de sus pecados. El sufrimiento del exilio constituye la metáfora que desvela el oprobio del pueblo mendaz. Por eso, el Prólogo del Segundo Isaías (40,1-11) describe la realidad del pueblo pecador bajo la metáfora de la hierba seca y la flor marchita (40,7), mientras el Epílogo (55,6-13) ensalza la grandeza del pueblo transformado, representado por la simbología triunfante del mirto y el ciprés (55,13). El cuerpo del libro señala cómo la fuerza de la Palabra de Dios ha llevado a término, a lo largo de cuatro etapas, la transformación del pueblo ajado en la comunidad que da testimonio de la grandeza de Yahvé. La entereza de la Palabra derrota el falso poder de los ídolos (40,12-44,23). El poder de la Palabra suscita a Ciro (44,24 - 48,22), el mediador de Yahvé para liberar a los exiliados en Babilonia. La fortaleza de la Palabra presenta al Siervo como el mediador de la intervención de Yahvé para restaurar su alianza con el pueblo y extenderla a las naciones (49,1 - 53,12). Finalmente, el vigor de la Palabra actúa para desplegar la grandeza de Jerusalén hasta convertirla, entre las naciones, en el testimonio de la actuación redentora de Yahvé (54,1-55,5).

Aunque el Primer y Segundo Isaías afirman que los extranjeros gozarán de la redención ofrecida por Yahvé (19,16-25; 54,1-3), es el Tercer Isaías quien, de forma eminente, asocia a los extranjeros al proyecto liberador que Dios ofrece a la humanidad entera. El Tercer Isaías se refiere a los extranjeros denominándolos “siervos” (56,6), el mismo título que la profecía confiere a los israelitas fieles (54,17). El Prólogo del Tercer Isaías anuncia la inminente salvación que está por llegar, e invita al pueblo y a los extranjeros a gozar de la dicha del Señor (56,1-8). El cuerpo del libro desvela el proceso por medio

del cual la nación pecadora se convierte en la comunidad fiel a Yahvé (56,9 - 64,11). Finalmente, el epílogo señala cómo el pueblo y las naciones que han abrazado la conversión se reúnen en Sión para adorar al Señor (caps. 65-66).

El contenido de 65,1 - 66,24 constituye el epílogo del Tercer Isaías, pero también culmina el mensaje de 40-66 y de todo el libro (1-66). La obra isaiana comienza relatando la existencia del pueblo idólatra que practica el culto que Dios rechaza (1,2-17) y concluye señalando la identidad del pueblo transformado que, junto a las naciones, adora al Señor en Sión (66,18-23).

El sentido de la profecía de Isaías no estriba sólo en relatar el itinerario de conversión ofrecido al pueblo hebreo en tiempos antiguos. El texto invita al lector a iniciar la senda de la conversión para que, huyendo de las garras de los ídolos, pueda gozar de la dicha del Señor.

Como indicábamos en la introducción del primer volumen (1-39), nuestra intención estriba en ofrecer un comentario global al libro de Isaías que permita al lector la comprensión del mensaje del profeta. El primer volumen abarca el Primer Isaías (caps. 1-39), mientras el segundo comenta el Segundo Isaías (caps. 40-66) y el Tercer Isaías (caps. 56-66). Comentamos el texto desde la perspectiva sincrónica, pero tenemos en cuenta la diacronía cuando lo requiere el análisis del relato. Nuestro comentario se entreteje a partir de seis criterios complementarios:

a. El *texto* del libro de Isaías que presentamos es, básicamente, el que figura en la *Nueva Biblia de Jerusalén* (1998). Las modificaciones realizadas figuran impresas en letra cursiva. Junto a la traducción aparecen otras posibilidades de comprensión aportadas por otras traducciones castellanas, o presentes ya en las versiones antiguas, latinas y griegas.

b. Consideraremos la *globalidad del libro de Isaías*: 1-66. El comienzo del libro destaca el culto que Dios no soporta (1,10-20), para mostrar, al final, la identidad del pueblo convertido que atrae a todas las naciones a Jerusalén para adorar a Yahvé (66,18-22). Nuestro comentario desea invitar al lector a comenzar el proceso creyente que implica el hecho de adentrarse en la senda de la conversión.

c. El libro de Isaías presenta un sentido global, pero es el resultado

de un dilatado *proceso de redacción*. El comentario no puede olvidar el proceso literario y teológico mediante el que la obra isaiana ha tomado forma; por eso, tendremos en cuenta, mientras sea posible, las diversas relecturas de los acontecimientos que realiza el texto isaiano.

d. El libro de Isaías nace en el seno de la corriente literaria y teológica que origina el AT. Por esa razón consideraremos las analogías que el texto profético presenta con *otros libros del AT*. Tendremos en cuenta, para esa tarea, las referencias bíblicas que presenta en el pie y en el margen de página la *Nueva Biblia de Jerusalén* (1998).

e. La percepción del *género literario* de una obra es fundamental para su comprensión. La prosa y la poesía del libro, más que describir la realidad, la sugieren. El *contenido teológico* del libro aparece, sobre todo, tras la multitud de metáforas y símbolos que lo surcan. Tendremos especial cuidado en desentrañar las sugerencias teológicas que laten tras las metáforas.

f. Desde la perspectiva cristiana, el AT halla su *plenitud en el NT*. Observaremos las relecturas que el NT realiza del texto isaiano, especialmente en lo que ilustra la persona y el mensaje de Jesús de Nazaret.

Los seis criterios enunciados iluminan la perspectiva teológica del comentario tanto en el primer tomo (1-39) como en el segundo (40-66). Concretamente el comentario de 40-66 se estructura en los tres apartados siguientes:

A. Introducción general.

Con la intención de no repetir la información contenida en el primer volumen (1-39), la introducción referente a 40-66 se ciñe a tres aspectos concretos. En primer lugar explica brevemente los acontecimientos que trenzaron la historia del pueblo entre la ascensión del Imperio babilónico y el ocaso del Imperio persa. En segundo lugar, expone sumariamente la estructura de 40-66. A modo de conclusión, la introducción atisba la repercusión del texto isaiano en el NT.

B. Comentario.

El comentario se realiza perícopa a perícopa, teniendo en cuenta generalmente el orden propuesto en la *Nueva Biblia de Jerusalén*. En primer lugar, ofrece la traducción acompañada de un breve aparato

textual; y, en segundo término, comenta el texto considerando las aportaciones contenidas en las notas de la *Nueva Biblia de Jerusalén*.

C. Bibliografía.

La bibliografía referente al libro de Isaías y concretamente a los caps. 40-66 es inmensa. Presentamos, después del comentario, un breve elenco bibliográfico básico, para que el lector pueda ahondar en la comprensión del mensaje de los caps. 40-66, en el conjunto del libro de Isaías.

INTRODUCCIÓN GENERAL

La introducción al primer volumen de nuestro comentario al libro de Isaías (caps. 1-39) presentaba básicamente la información necesaria para comprender el mensaje del profeta del siglo VIII a.C. Tras reseñar el marco histórico en que se desenvolvió la misión del profeta, ofrecía una semblanza de la vida de Isaías y sintetizaba, a partir de los datos bíblicos, el contenido de su mensaje. La introducción al segundo volumen, concerniente al Segundo y al Tercer Isaías (caps. 40-66), contiene dos apartados. El primero describe sucintamente la panorámica histórica que abraza el arco que se inicia con la ascensión del Imperio babilónico y acaba con el ocaso del Imperio persa. La exposición permite situar, en el seno de los acontecimientos, el desarrollo de la profecía isaiana; debemos tener en cuenta que la historia de la redacción global del libro de Isaías ya fue comentada en el primer volumen (Is 1-39), razón por la que no volveremos a repetirla. El segundo apartado ofrece la estructura de los caps. 40-66 y describe sintéticamente su contenido teológico. Al final de los dos apartados aportamos una breve conclusión que proyecta el sentido del texto isaiano en el NT. La introducción del primer volumen (caps. 1-39) contenía, además, el estudio del texto hebreo y de las versiones antiguas del libro, y describía la historia de la investigación sobre la obra isaiana, razón por la que en el presente comentario omitimos esta información.

1. Marco histórico del desarrollo y redacción de la profecía de Isaías

La descripción del arco histórico que comienza con la ascensión de Babilonia y concluye con el ocaso del Imperio persa tiene un objetivo preciso. Desea situar al lector en el ámbito histórico en que tuvo lugar el desarrollo de la profecía de Isaías, y enmarcar las circunstancias que propiciaron la redacción final del libro. Esquematizamos la información en dos secciones. La primera describe la situación internacional concerniente a Babilonia y Persia, mientras la segunda menciona los acontecimientos que, durante ese periodo, tuvieron lugar en el seno la comunidad judía.

1.1. De la ascensión del Imperio babilónico al ocaso del Imperio persa

El infructuoso ataque asirio contra Jerusalén provocó que Senaquerib regresara a su imperio (701 a.C.). Años más tarde fue asesinado por sus hijos, y le sucedió en el trono Asaradón (680-669 a.C.), quien a su vez fue sucedido por Asurbanipal (669-627 a.C.) que consiguió acabar con la insubordinación egipcia, encabezada por el faraón Tirhakah. Sin embargo, durante el reinado de Asurbanipal la potencia asiria comenzó a resquebrajarse. En el año 652 a.C. estalló una revuelta en Babilonia, encabezada por Samas-sum-ukin, hermano de Asurbanipal. Éste sofocó la revuelta después de una lucha encarnizada que sacudió los cimientos del imperio. La muerte de Asurbanipal coincidió con una serie de revueltas en todo el imperio. Mientras tanto los babilonios, capitaneados por el príncipe caldeo Nabopolasar (626-605 a.C.), derrotaron a los asirios de Babilonia, y Nabopolasar asumió el trono de Babilonia como entidad independiente de Asiria. Los medos, guiados por Ciaxares, se unieron a los babilonios para acosar a los asirios. El ejército formado por babilonios y medos tomó Nínive (612 a.C.), capital de Asiria. El emperador asirio Sin-sar-iskum murió en el asedio. Su sucesor Assur-uballit II pereció en el 609 a.C., con lo que desapareció el Imperio asirio. Los medos se conformaron con afianzar sus posesiones en el Norte y el Oeste, mientras los egipcios y babilonios se disputaron el territorio del extinto Imperio asirio.

Cuando murió el caudillo babilónico Nabopolasar, le sucedió en el trono Nabucodonosor. El imperio babilónico mantuvo su consistencia durante el reinado de Nabucodonosor II (605-562 a.C.). El rival más importante de los babilonios fue Ciaxares, rey de Media, quien antaño se había aliado con Nabopolasar, rey de Babilonia, para certificar con la toma de Nínive el ocaso definitivo de Asiria (612 a.C.). Mientras Nabucodonosor consolidaba su posición en Mesopotamia, Siria y Palestina, Ciaxares reforzaba las bases del Imperio medo y establecía la capital en Ecbátana. Ciaxares alcanzó Asia Menor y entró en conflicto con Alyattes, rey de Lidia. Nabucodonosor, haciendo uso de su preponderancia internacional, fijó la frontera entre los imperios medo y lidio en el río Halys.

Tras conquistar Jerusalén, Nabucodonosor realizó campañas militares en el Oeste para sofocar la inquietud sembrada por las insidias del faraón Apries (589-570 a.C.). Nabucodonosor asedió Tiro durante trece años y fustigó Celesiria, Judá, Moab y Amón. Los griegos, en el año 570 a.C., derrotaron al faraón Apries (589-570 a.C.). El ejército egipcio se rebeló; como fruto de la revuelta, el general Amasis se proclamó faraón. Nabucodonosor aprovechó la ocasión y emprendió una campaña de castigo contra la potencia del Nilo para impedir futuras agresiones de Egipto contra Babilonia.

Cuando murió Nabucodonosor (562 a.C.), comenzó el declive de Babilonia. Nabucodonosor II fue sucedido por su hijo Amel-Marduk (562-560 a.C.), denominado por la Escritura Evil-Merodak, que liberó de la prisión a Jeconías (véase 2 R 25,27-30). Amel-Marduk fue destronado por Nergalsérer (560-556 a.C.), quien murió en combate al cabo de cuatro años (556 a.C.) y dejó en el trono a un hijo menor de edad, Labasi-Marduk, que fue destronado por Nabonid (556-539 a.C.).

Nabonid pertenecía a una familia de estirpe aramea originaria de Jarán. Devoto del dios lunar Sin, pretendió elevar a su divinidad predilecta al rango supremo del panteón babilónico y reconstruyó su templo en Jarán. Las innovaciones religiosas le granjearon muchas enemistades, sobre todo, el desprecio por parte de los sacerdotes de Marduk. La rebelión de parte de los ciudadanos babilónicos obligó al rey a trasladar su residencia al oasis de Teima, en el desierto de Arabia, al sureste de Edom. El monarca dejó la administración de Babilonia en manos de su hijo Bel-sarusur. La división religiosa

provocada por la irrupción del culto al dios Sin, junto con la lejanía que mantenía el rey con los centros de gobierno, sembró la confusión política y religiosa en el Imperio.

Cuando murió el rey medo Ciaxares, le sucedió su hijo Astiages (585-550 a.C.). Durante el reinado de éste, un rey persa, vasallo de los medos, Cambises I (600-559 a.C.), hijo de Ciro I, contrajo matrimonio con Mandane, hija de Astiages, rey de los medos. El hijo de Cambises I y Mandane fue Ciro II el Grande (559-530 a.C.). Éste, con la intención de debilitar a los medos, formó con el faraón Amasis (570-526 a.C.) y con Creso (560-546 a.C.), rey de Lidia, una alianza militar. Conquistó Ecbátana, destronó a Astiages y se convirtió en rey de medos y persas (550 a.C.). Nabonid, temeroso de la pujanza del nuevo monarca, alteró las alianzas internacionales y formó con Amasis y Creso una alianza contra el rey persa. Ciro reaccionó y conquistó Sardes (547/6 a.C.), incorporando de ese modo el territorio lidio a su imperio. Ciro prosiguió con sus conquistas: dominó la mayor parte de Asia menor hasta el mar Egeo, atravesó Hircania y Partia y llegó al río Yakartes. Ciro II había alcanzado el mayor imperio conocido hasta entonces.

La conquista de Babilonia se produjo con gran facilidad. Nabonid había perdido la Alta Mesopotamia, al igual que la provincia de Elam, cuyo gobernador, el general Gobrias, se había pasado a las tropas de Ciro y realizaba incursiones contra el territorio babilónico. Los cambios cultuales emprendidos por Nabonid habían provocado la desconfianza del pueblo. El ejercito de Nabonid fue derrotado en la batalla de Opis (539 a.C.), y Ciro entró triunfante en Babilonia y aclamado como libertador. Ni la capital, Babilonia, ni ninguna otra ciudad circundante fue destruida. Ciro restauró (y practicó personalmente) el culto al dios Marduk, desterrado antaño por Nabonid. Ciro llegó a proclamar que gobernaba Babilonia por decisión del dios Marduk. Instaló a su hijo Cambises como su representante personal en Babilonia, y hacia el año 538 a.C. todo el oeste de Asia, hasta la frontera con Egipto, le pertenecía.

La política de Ciro se caracterizó por la magnanimidad con que trató a los pueblos conquistados. La Sagrada Escritura muestra la magnificencia del llamado “Edicto de Ciro” (Esd 1,2-4; 6,3-5), mediante el que permitía a los judíos deportados regresar a Jerusalén

y reconstruir el Templo. Cuando Ciro murió en combate contra los pueblos nómadas que vivían más allá del río Yakartes, le sucedió en el trono su hijo Cambises (530-522 a.C.). Cambises incorporó el país del Nilo al Imperio persa (525 a.C.) y consiguió la sumisión de los griegos de Liban, Cirene y Barca.

Sin embargo, a partir del año 522 a.C., el Imperio persa sufrió trastornos que amenazaron con resquebrajarlo. Cuando Cambises atravesaba Palestina, regresando de Egipto, tuvo noticias de que Gaumata había usurpado el trono y había recibido el acatamiento por parte de las provincias orientales del Imperio. Cambises se suicidó (522 a.C.) y un oficial de su séquito, Darío, hijo del sátrapa Histapes, y miembro de la familia real por línea colateral, reclamó el trono. Darío apresó a Gaumata y lo ejecutó. La asunción del trono por parte de Darío I Histapes (521-486 a.C.) tiñó el país de revueltas. En la misma capital, Babilonia, Nidintunbel se erigió a sí mismo como rey con el nombre de Nabucodonosor III, y consiguió mantenerse en el trono algunos meses hasta que fue depuesto y ejecutado por Darío. Los disturbios se extendieron por Media, Elam, Persia, Armenia, y por toda la extensión de Irán, alcanzando Egipto y Asia menor. Las revueltas tenían color nacionalista, pues cada región perseguía desgajarse del Imperio.

Las dificultades de Darío para afirmar el trono fueron muchas, y no llegó a asegurar la corona hasta finales del 520 a.C. Darío llevó el ejército hasta el Indo, por el Oeste, a lo largo de la costa africana hasta Bengazi, y por el Norte, a través del Bósforo, embistió contra los escitas. Su imperio se extendía desde el valle del Indo hasta el mar Egeo, desde el Yaxartes hasta Libia; y, en Europa, incluía Tracia y una franja de los Balcanes a lo largo del Mar Negro, al norte del Danubio. Darío confirió al imperio una organización administrativa férrea. Lo dividió en veinte satrapías; Palestina y Siria constituían la quinta satrapía y Egipto la sexta. Cada satrapía estaba gobernada por un sátrapa que dirigía la región con un amplio poder autonómico, aunque, eso sí, vigilado por militares directamente responsables ante el rey. El sistema de gobierno pretendía equilibrar el dominio de la autoridad central con un cierto grado de autonomía local. Darío I construyó Persépolis, unió el Nilo con el Mar Rojo a través de un canal, dotó al imperio de buenas vías de comunicación, desarrolló un

sistema de monedas y fortaleció el comercio. Durante su reinado, el Imperio persa alcanzó su máximo desarrollo. Sin embargó, fracasó en el intento de conquistar Grecia: la escuadra persa fue destruida por una tormenta frente al monte Athos y su ejército fue derrotado por los griegos, al mando de Alcibíades, en la llanura de Maratón (490 a.C.).

Cuando murió Darío I, subió al trono su hijo Jerjes (486-465 a.C.). El nuevo monarca aplastó la revuelta que había estallado en Egipto poco antes de la muerte de su padre (485 a.C.), y un poco más tarde reprimió con violencia la revuelta que se había encendido en Babilonia (482 a.C.). Pacificado el imperio, Jerjes decidió la invasión de Grecia. Construyó un puente sobre el Helesponto, penetró en Macedonia y derrotó a los espartanos en las Termópilas, conquistó Atenas y la incendió. Sin embargo, la reacción griega no se hizo esperar. La escuadra persa fue vencida en la batalla de Salamina, el ejército derrotado en Platea (479 a.C.), y el resto de la flota fue destruido en las proximidades de Samos. Finalmente, los persas fueron vencidos junto a la orilla del río Eurymedón (466 a.C.), y Jerjes desistió del intento de apoderarse de Grecia.

Jerjes murió asesinado y le sucedió su hijo Artajerjes I Longimano (465/4-424 a.C.), quien apartó al heredero legítimo para alcanzar el trono persa. El comienzo de su reinado coincidió con el ataque de los griegos contra Chipre. Más tarde, en el año 460 a.C., se rebeló Egipto, bajo la égida de Inaros, dinasta libio que contaba con el apoyo de Atenas. El bajo Egipto se sacudió el dominio persa, con excepción de Menfis, que fue asediada por los persas. El ejército persa, dirigido por Megabyzus, sátrapa de Abar-nahara, reconquistó Egipto (ca. 456 a.C.), y con la ejecución de Inaros (454 a.C.) concluyó la revuelta. A pesar de la victoria, el señorío persa sobre Egipto comenzó a manifestar su debilidad. Megabyzus se rebeló contra Artajerjes I (449/8 a.C.), y las autoridades persas tuvieron que establecer un pacto con el disidente para que continuara gobernando Egipto. Por otra parte, las tropas griegas acosaron al ejército persa, cuyo emperador tuvo que firmar la paz de Calliás (449 a.C.). Como consecuencia de ese tratado, las ciudades de Asia Menor, aliadas de Atenas, recibieron la libertad; el ejército persa se comprometía a no cruzar el este del río Halys y su flota debía abstenerse de navegar por el Egeo.

A la muerte de Artajerjes I (424 a.C.), subió al trono su hijo Darío II Notos (423-404 a.C.), tras asesinar al heredero legítimo, Jerjes II. El nuevo monarca contempló cómo la paz de Nicias (421-414 a.C.) interrumpía la guerra del Peloponeso; pero vio también la reanudación de dicha contienda, al igual que su desenlace, que tuvo lugar con la capitulación de Atenas (404 a.C.). Aprovechándose de los conflictos en Grecia, los persas, mediante el soborno y la diplomacia, restablecieron su dominio sobre Asia Menor. Sin embargo, la situación del Imperio persa, en el seno de la coyuntura internacional, aparecía cada vez más endeble.

El sucesor de Darío II, Artajerjes II Mnemón (404-358 a.C.), contempló cómo Egipto se sublevaba y se declaraba independiente (401 a.C.). Antes de que pudiera reaccionar contra el levantamiento egipcio, tuvo que sofocar la rebelión interna dirigida por su hermano Ciro. Artajerjes II perdonó a Ciro, pero el príncipe reunió un ejército de mercenarios griegos en Asia Menor, con el que marchó contra Babilonia, donde murió tras ser derrotado en Cunaxa (401 a.C.). La retirada de los griegos vencidos es narrada por Jenofonte en la *Anábasis*. Derrotado Ciro, Artajerjes II tuvo que consolidar sus posiciones en Asia menor y contra los griegos. El rey persa provocó la insidia entre los gobernantes griegos, y el país heleno padeció sucesivas guerras civiles de carácter local. La desmembración de Grecia permitió que Artajerjes II pudiera imponer condiciones de paz que resultaban ventajosas para los intereses persas (Paz del Rey, 386 a.C.).

Sin embargo, cuando Artajerjes II parecía haber establecido la paz en su reino, estalló la revuelta de los sátrapas en la zona occidental del Imperio. Los sátrapas del Oeste eran, en la práctica, reyes hereditarios que gobernaban las zonas occidentales del Imperio sólo bajo el control nominal de la corona. Los sátrapas se coaligaron y, ayudados por el faraón Tajos, emprendieron la marcha contra Mesopotamia (ca. 360 a.C.). Cuando las tropas cruzaban Siria, estalló una sublevación en Egipto, y el faraón abandonó la coalición para volver a Egipto y asegurarse el trono, con lo que la revuelta de los sátrapas perdió su virulencia y se restauró la sumisión de las provincias al poder imperial.

Muerto Artajerjes II, subió al trono Artajerjes III Ocos (358-338 a.C.). El monarca asumió el trono tras asesinar a todos sus hermanos, aplastó con dureza las revueltas que resurgían en el Imperio, incendió Sidón

y reconquistó Egipto (343 a.C.). Artajerjes III murió envenenado como su sucesor Arses (338-336 a.C.); y su sucesor, Darío III Codomano (336-331 a.C.), contempló el ocaso definitivo del Imperio Persa. Durante el reinado de Artajerjes III, Filipo II de Macedonia iba consolidando su poder en Grecia, y con la victoria de Queronea (358 a.C.) puso bajo su dominio a todos los griegos. El mismo año en que subía al trono de Persia Darío III (336 a.C.), Filipo moría asesinado y su hijo Alejandro de Macedonia, Alejandro Magno, le sucedía en el trono.

Alejandro Magno (336-323 a.C.), educado por Aristóteles, emprendió la conquista del Imperio Persa. Cruzó el Helesponto y derrotó a los persas en Gránico (334 a.C.). Dominó Asia Menor y venció al ejército persa en Issos (333 a.C.). Darío III huyó de la contienda abandonando incluso a su propia familia en manos de Alejandro. Decidido a conquistar el Imperio Persa, Alejandro comenzó por asegurar el dominio sobre los flancos occidentales. Avanzó por el Sur a lo largo de la costa mediterránea. Las ciudades fenicias capitularon. Tiro, que opuso resistencia, sucumbió tras siete meses de asedio. Después de tomar Gaza, conquistó Egipto (332 a.C.). Los egipcios, cansados de la opresión persa, recibieron a Alejandro como libertador y le proclamaron faraón. En el curso de la conquista de Fenicia y Egipto, Alejandro se anexionó Judea y Samaría. Los judíos recibieron al nuevo monarca pacíficamente; seguramente no percibieron diferencia entre el señorío persa y el conquistador griego. Samaría acogió pacíficamente al nuevo soberano, pero pronto estalló una revuelta en Samaría, en la que murió Andrómaco, el prefecto que Alejandro había establecido en Siria. Como represalia, el ejército de Alejandro destruyó Samaría y se estableció en su lugar una colonia macedónica.

Darío III opuso una última resistencia al envite de Alejandro; pero Darío fue derrotado en Gaugamela y su ejército vencido definitivamente en Arbela (331 a.C.). Acto seguido, Alejandro entró triunfante en Babilonia, después en Susa y finalmente en Persépolis. Alejandro llevó sus campañas allende el Indo (327/6 a.C.). A los 33 años enfermó y murió en Babilonia.

Cuando Alejandro murió, las disputas entre sus generales, los diadocos, sembraron de fisuras la supuesta solidez del Imperio. El general Tolomeo se adueñó de Egipto y estableció la capital en Alejandría, mientras Seleuco tomó posesión de Babilonia (312/1 a.C.) y extendió sus dominios por el territorio de Siria e Irán. Ambos generales

ambicionaban el control de Palestina y Fenicia; pero tras la batalla de Issos (301 a.C.), ambos territorios quedaron bajo la soberanía de Tolomeo.

1.2. La situación de Palestina

La entereza de Isaías hizo posible que Ezequías resistiera el envite asirio contra Jerusalén (701 a.C.). Senaquerib regresó a Asiria y Ezequías continuó gobernando el país de Judá. El profeta Isaías debió de morir en las postrimerías del reinado de Ezequías. Tras la muerte de Ezequías, su hijo Manasés ocupó el trono de Jerusalén (687-642 a.C.). Manasés continuó siendo vasallo de Asiria durante todo su reinado (2 R 21,1-17). Muerto Manasés, ocupó el trono su hijo Amón (642-640 a.C.). El nuevo rey murió en una conjura, y una asamblea de terratenientes proclamó rey a su hijo Josías (640-609 a.C.) cuando tenía ocho años de edad (2 R 21,19-26). En torno al año 629 a.C., aprovechando los conflictos que Asurbanipal tuvo que frenar en Siria, Josías acometió una amplia reforma social y religiosa de Judá, y se movilizó para recuperar algunos territorios del extinto reino de Israel (2 R 22,3-23,25). La agonía de Asiria hizo posible que la reforma de Josías pudiera consolidarse y el reino de Judá se independizara del yugo asirio.

Cuando Nínive fue destruida por babilonios y medos (612 a.C.), una porción del ejército y de la administración asiria logró refugiarse en Jarán. Los medos afianzaron sus posesiones en el Norte y en el Este, mientras babilonios y egipcios se disputaban los restos del Imperio asirio. El faraón Necao II (610-594 a.C.) marchó con un ejército en ayuda de los asirios, que aun resistían en Jarán. La intención del faraón era consolidar el poder asirio para que los babilonios no dominaran Oriente, pues si continuaban las disputas entre sirios y babilonios, Necó podría dominar Siria y Palestina. Josías intentó impedir que el auxilio egipcio pudiera llegar a los asirios; y, seguramente por esa razón, presentó batalla al ejército de Necó que acudía en auxilio de los asirios acorralados por los babilonios en Jarán.

Josías murió en combate contra los egipcios en la llanura de Meguidó (609 a.C.). Muerto Josías, el pueblo de la tierra entronizó a Joacaz, hijo del monarca difunto (véase 2 R 23,29). El faraón Necao apresó a Joacaz y lo llevó a Egipto, donde murió; e impuso a Judá

una fuerte indemnización económica (2 R 23,34). El faraón entronizó como rey del exiguo reino de Judá a Eliaquín, a quien cambió el nombre por el de Joaquín. El nuevo rey, para poder entregar al faraón el tributo, sometió al pueblo a una carga impositiva muy fuerte (2 R 23,35). La historia deuteronomista critica la conducta de Joaquín (2 R 23,37), y la profecía de Jeremías muestra cómo el país se precipitaba a la ruina (Jr 5,26-28).

Joaquín permaneció como vasallo de Egipto durante los años 609-605 a.C., pero en el 604 a.C., debido a la situación internacional, abandonó la lealtad debida a Egipto y se decantó por Babilonia. Tres años más tarde, en el 601 a.C., la crisis política enturbió el imperio babilónico, y Joaquín, confiando en la ayuda egipcia, se rebeló contra el yugo babilónico (véase 2 R 24,1). Nabucodonosor, rey de Babilonia, atacó Jerusalén (598 a.C.). Joaquín murió, y su hijo Jeconías le sucedió en el trono. El 16 de marzo de año 597 a.C., Jeconías se rindió ante Nabucodonosor. Gracias a la rendición, Jerusalén no fue destruida; pero Jeconías, la corte, y un contingente de la población del reino fueron deportados a Babilonia (2 R 24,1-16).

Nabucodonosor II nombró rey de Judá, en condición de vasallo, a Matanías, hijo de Josías, a quien cambió el nombre y le denominó Sedecías (2 R 24,17). El reinado de Sedecías fue convulso (598-587 a.C.). El año 594 a.C. estalló en Jerusalén un conato de rebelión contra el dominio babilónico; más tarde, en el año 588 a.C., Sedecías se rebeló contra Babilonia (2 R 24,20b). Nabucodonosor II arremetió contra la Ciudad Santa y la tomó el día 29 de Julio de 587 a.C. Los babilonios castigaron a Sedecías y le deportaron a Babilonia, donde murió. El ejército babilónico deportó un segundo contingente de población a Babilonia y saqueó Jerusalén (2 R 25,8-21). Nabucodonosor puso como gobernador de quienes había permanecido en Judá a Godolías (2 R 25,22). El general babilonio Nabuzardán distribuyó entre la gente pobre del país los bienes abandonados por los que habían sido deportados (2 R 25,12; Jr 39,10).

Seguramente Godolías, apoyado por Jeremías, quiso levantar el país con los criterios de la reforma deuteronomista. Sin embargo, el intento fue breve. Ismael, un jefe militar de estirpe regia que había pertenecido a la nobleza cortesana de Sedecías (Jr 41,1), asesinó a Godolías y a quienes estaban con él en la ciudad de Mispá (2 R 25,25). La historia

deuteronomista narra cómo Ismael y sus seguidores huyeron a Egipto (2 R 25,26). Pero el libro de Jeremías señala, además, que los hombres de Juan, otro caudillo militar, se levantaron contra Ismael. Quienes permanecían con Ismael se decantaron por el bando de Juan y, tras acampar en Belén, se dirigieron a Egipto, huyendo de los babilonios, pues temían las represalias que pudieran derivarse del asesinato de Godolías (Jr 42-44). El libro de Jeremías da a entender que se produjo una represión babilónica contra el territorio judaíta, y que tuvo lugar otra deportación, la tercera (582 a.C.), a Babilonia (Jr 52,30).

Temerosos ante las posibles represalias babilónicas por el asesinato de Godolías, un grupo de judaítas huyó a Egipto (Jr 40-43). Los fugitivos se establecieron en Migdol, Tafnis, Menfis y el territorio de Patrós (Jr 44,1). Las tres primeras localidades son conocidas como plazas militares importantes, de ahí que podamos pensar que muchos emigrantes se enrolaran en el ejército. Quizá la colonia judía de Elefantina (siglo IV a.C.), hunda sus raíces en esta emigración judía. Quienes llegaron al país del Nilo se integraron mucho más en el estilo de vida egipcio que los deportados en el modelo babilónico; de hecho la colonia de Elefantina disponía de un templo erigido antes del 525 a.C. La integración de los judaítas en la sociedad egipcia suscitó la crítica por parte de los deportados en Babilonia, que veían con malos ojos el proceso de asimilación (Jr 24,8; 44,1-30).

Las medidas tomadas por Nabuzardán, consistentes en repartir entre la gente pobre del país las tierras abandonadas por quienes fueron deportados (2 R 25,12; Jr 30,10), prueba el interés de los babilonios por restablecer, cuanto antes, las condiciones económicas y sociales favorables en el antiguo reino de Judá. Los campesinos, antaño oprimidos por los terratenientes, pudieron disfrutar, bajo el dominio babilónico, de cierta prosperidad económica. Los babilonios no establecieron en el país la administración de la nobleza extranjera y, por eso, los supervivientes de Judá pudieron instaurar una administración propia, aunque limitada y subordinada al dominio babilónico (véase Lm 5,12.14). La amenaza de Judá estaba constituida por los reinos vecinos. El descenso demográfico de Judá y la escasa presencia militar babilónica propiciaban las incursiones de los pueblos cercanos al territorio judaíta. La ciudad de Jerusalén, tras los ataques de Nabucodonosor II, constituía una plaza extremadamente vulnerable.

Los deportados en Babilonia se acogieron a la política babilónica que acomodaba en grupos homogéneos a los prisioneros de guerra procedentes de países sometidos, y les otorgaba tierras, propiedad de la corona, para su cultivo. De ese modo los judaítas desterrados pudieron asentarse como grupo étnico en algunas poblaciones situadas en torno de la ciudad de Nipur. La Biblia menciona Tel-Abib, Tel Harsa, Tel Melaj, Qerub Adón, Imer y Casifías (Ez 3,15; Esd 2,59; Ne 7,61; Esd 8,17); pero las tablillas de Murasu atestiguan la presencia judaíta al menos en veintiocho asentamientos. La vida en los centros de población estaba organizada en grupos familiares (Esd 2,59) o profesionales (Esd 8,17). La función directiva era ejercida por profetas, sacerdotes y ancianos (Jr 29,1; Ez 8,1; 14,1; 20,1). La situación jurídica y económica de los exiliados no era mala. El archivo hallado en Nipur, de carácter administrativo, prueba que los judíos estaban integrados en la sociedad babilónica y que sus recursos económicos discurrían dentro de los parámetros normales.

Cuando murió Nabucodonosor (562 a.C.), comenzó el declive de Babilonia. Nabucodonosor II fue sucedido por su hijo Amel-Marduk (562-560 a.C.), denominado por la Escritura Evil-Merodak, que retornó a Jeconías las prerrogativas reales para afrontar desde el exilio la situación de los judíos (véase 2 R 25,27-30). Como indicábamos en el apartado anterior, el Imperio babilónico cayó en manos de los persas.

Ciro II conquistó Babilonia en el año 538 a.C. y, según narra la Escritura, el primer año de su reinado publicó un edicto en el que ordenaba la restauración del culto y el establecimiento de la comunidad judía en Palestina. El libro de Esdras muestra en dos ocasiones la decisión de Ciro en favor de los judaítas exiliados: Esd 1,2-4 y 6,3-5. El contenido de Esd 6,3-5 consta en el seno de la sección en lengua aramea que figura en el libro de Esdras (Esd 4,8 - 6,18). El mensaje de Esd 6,3-5 aparece bajo el aspecto literario propio de un *dikroma, memorando*: la decisión pronunciada por el rey y registrada después en los archivos reales. El texto estipula la reconstrucción del Templo de Jerusalén, afirma que los gastos de la reedificación correrán a cargo del tesoro real, y ordena que el material litúrgico tomado por Nabucodonosor y llevado a Babilonia sea devuelto al santuario que va a reconstruirse.

El mensaje relatado por Esd 1,2-4 consta en hebreo y presenta el aspecto literario de las proclamaciones reales, que eran anunciadas al pueblo por medio de pregoneros. El texto muestra cómo Ciro establece la reconstrucción del Templo de Jerusalén y cómo permite a los judíos deportados que lo deseen volver a la patria. Invita, además, a los judíos que decidan permanecer en Babilonia a ayudar con sus dádivas a quienes emprenden el regreso. Debemos notar que el contenido de Esd 1,7-11 relata también la devolución a Jerusalén de los vasos sagrados del Templo que Nabucodonosor llevó a Babilonia; y cuenta que la dirección del proyecto de retorno fue encomendada a Sesbasar. Es probable que éste sea la misma persona que, bajo el nombre de Senasar, figura en 1 Cro 3,18 como hijo de Jeconías. Los nombres “Sesbasar” y “Senasar” serían corrupciones del mismo nombre babilónico “Sinabusur”.

La decisión del rey persa de permitir a los judaítas deportados el regreso a Jerusalén aparece bien enmarcada en el seno de la estructura política que Ciro confirió al Imperio. El monarca ejerció la magnanimidad con los pueblos conquistados para dotar de estabilidad al Imperio. Los pueblos sometidos gozaron de autonomía cultual y pudieron seguir observando sus tradiciones siempre que su conducta no alterase el equilibrio del Imperio. Los persas, tolerantes con la idiosincrasia de los pueblos subyugados, establecieron un férreo control sobre sus posesiones mediante una burocracia cuyos altos funcionarios eran medos o persas, un ejército eficiente y unas vías de comunicación que conectaban entre sí los puntos neurálgicos del Imperio. Cuando Ciro permite a los judaítas deportados regresar a Jerusalén, no hace otra cosa que ser consecuente con la política global que diseñó para su Imperio; pero, además, como Palestina lindaba con la frontera egipcia, los judaítas podrían constituir un bastión aliado contra una posible amenaza egipcia.

Sesbasar, príncipe de Judá (Esd 1,7), fue comisionado para dirigir el retorno. El nombre “Sesbasar” es de origen babilonio y delata el grado de asimilación que alcanzaron los judaítas deportados. Debieron de ser pocos los deportados que regresaron con Sesbasar, pues muchos judaítas habían prosperado y se habían asentado en Babilonia; así lo atestiguan los archivos de carácter económico hallados en Nippur (437 a.C. y años posteriores), que señalan la buena posición de bas-

tantes judíos en Babilonia. Sesbasar recibió el título de gobernador (Esd 5,14). Las competencias concretas que el título de gobernador confería a Sesbasar son inciertas. No se aprecia si Sesbasar es gobernador de Judá como provincia reconstruida o gobernador delegado para el distrito de Judá sometido a la tutela del gobernador de Samaría, o simplemente recibió el encargo de los persas para dirigir el contingente judío que se encaminaba hacia Jerusalén.

Seguramente Sesbasar fue comisionado por los persas para dirigir el regreso del contingente judío e iniciar la restauración del culto. La Escritura no lo menciona, pero es razonable pensar que, con la llegada de Sesbasar, se inauguró alguna forma de culto regular en el Templo. Sin embargo, los resultados prácticos alcanzados por Sesbasar fueron escasos; según narra Esd 5,16, el grupo que había regresado sólo pudo poner los cimientos del nuevo Templo.

La arqueología destaca la exigua población de Judá en el inmediato postexilio; y debemos suponer que los residentes, que se tenían por auténticos propietarios de la tierra (Ez 33,24), serían reticentes para acoger a quienes habían llegado, con toda probabilidad, con la pretensión de recobrar las propiedades que antaño Nabuzardán había arrebatado a sus antepasados para repartirlas entre el pueblo de la tierra (2 R 25,8-12).

A la muerte de Ciro (530 a.C.) subió al trono Cambises, quien, aunque conquistara Egipto, careció de la magnanimidad de su padre. Cuando regresaba de Egipto, a la altura del monte Carmelo en Palestina, murió (522 a.C.). La tradición popular egipcia contempló esto como un castigo divino en respuesta a la impiedad del monarca. El nuevo rey, Darío I (522-486 a.C.), pacificó el Imperio y, con la intención de asegurar la estabilidad imperial, colocó como gobernadores, o responsables políticos, de las diversas regiones del imperio a personalidades locales dispuestas a permanecer leales a su persona.

Darío I eligió a Zorobabel para controlar el territorio de Judá. Zorobabel, cuyo nombre significa “semilla de Judá”, recibió el título de gobernador (Ag 1,1.14; 2,2.21). Zorobabel aparece como hijo de Sealtiel (Esd 3,2; 5,2). A tenor del contenido de 1 Cro 3,17, Sealtiel es el hijo mayor de Jeconías, el rey de Judá deportado a Babilonia (2 R 24,15). En el ánimo de muchos judíos, sobre todo para los deportados, Zorobabel era el descendiente legítimo de la dinastía davídica.

Los disturbios que agitaron el imperio persa desde la muerte de Cambises hasta que Darío I logró restaurar el orden, despertaron en Judá el deseo de recuperar la identidad nacional perdida con la conquista babilónica. La profecía de Ageo y Zacarías señala la esperanza de restauración de la dinastía davídica que anidaba en el alma del pueblo. La visión de Zacarías (Za 4,1-6a.10-14) presenta a Josué y Zorobabel como personajes ungidos. Josué ejerce la función sacerdotal, mientras Zorobabel es el príncipe. Los oráculos dirigidos a Zorobabel (Za 4,6b-10a), exponentes de la ideología real, encomiendan al príncipe, como primera función, la reedificación del Templo. La profecía de Ageo muestra cómo Yahvé se dirige a Zorobabel bajo los apelativos de "mi servidor" y "mi elegido". Zorobabel se convierte en "el sello y el anillo de Yahvé", es decir, el representante de Dios en medio de su pueblo (Ag 2,20-23). En definitiva, la palabra de Ageo y Zacarías percibía en Zorobabel la presencia del descendiente legítimo de David, sobre quien debía restaurarse la identidad de la nación bajo la égida de la dinastía davídica.

Sin embargo, la presencia de Zorobabel se extingue. La causa permanece oscura, pero podemos aludir a dos causas que precipitaron su desaparición. Por una parte, pudiera deberse a que los persas, una vez restaurado el orden deseado por Darío I, no vieran con buenos ojos el renacimiento de la dinastía davídica y prefirieran una región más armonizada con la estructura global del imperio, y por esa razón podrían haber decidido desembarazarse de Zorobabel. Por otra parte, pudiera haber ocurrido que se diera una confrontación entre quienes habían permanecido en Judá durante el exilio y los que habían regresado del destierro; dicha confrontación habría podido originar un conflicto bélico, en el cual habría muerto Zorobabel, y se habrían extinguido por sí mismas las esperanzas de la restauración dinástica. Sea lo que fuera, los moradores del antiguo reino de Judá tuvieron que renunciar a la restauración dinástica y comenzaron a volcar sus esperanzas en la figura del sacerdote Josué (Za 4,8-10; 6,11-14).

Los dirigentes judíos pusieron la esperanza en la consagración y reedificación del templo, tarea que culmino en el año 515 a.C., cuando el edificio del Templo fue dedicado con gran alegría (Esd 6,13-18). El edificio proporcionó un punto de reunión y un signo de identidad al pueblo hebreo. El trono de David no fue restablecido.

Judá continuó su existencia a modo de una comunidad teocrática bajo la autoridad del sumo sacerdote Josué y sus sucesores. El Imperio persa controlaba seguramente la comunidad de Judá como una subdivisión de la provincia de Samaría, y era administrada por burócratas locales (Ne 5,14). La misión de Esdras y Nehemías, a mediados del siglo V a.C., acrisoló la identidad de la comunidad judía. Luego la comunidad de Judá penetró en el silencio de la historia, pues los textos y los hallazgos arqueológicos apenas aportan algún dato relevante hasta los albores del periodo helenístico. Pero es en ésa época marcada por el silencio cuando se establece la trama básica del libro de Isaías.

La época helenística comienza cuando Alejandro Magno penetra en Oriente y lo conquista (333 a.C.). Tras la muerte de Alejandro, su vasto imperio fue repartido entre sus generales. Ptolomeo recibió Egipto y Palestina, mientras Seleuco heredaba Siria y parte de la antigua Mesopotamia. Los conflictos bélicos entre seléucidas y ptolomeos dieron lugar a las guerras sirias, hasta que Palestina quedo sometida al dominio seléucida (198 a.C.). El terror que causaron las guerras sirias en el ánimo de los judíos fue enorme; y de ahí nació el embrión de la futura literatura apocalíptica. El libro de Isaías, confeccionado ya a finales del periodo persa o comienzos del helenístico, incorporó la aportación apocalíptica, sobre todo, en el llamado Apocalipsis Mayor (Is 24-27). La época helenística también vio cómo la obra isaiana crecía mediante la incorporación de elementos sapienciales hasta que, a mediados del siglo III a.C., el libro de Isaías alcanzó, prácticamente, su forma final. Después el libro recibió todavía la adición de alguna glosa añadida por los comentaristas y lectores.

2. Contenido y estructura de los caps. 40-66

La estructura de una obra literaria es el pentagrama con que el comentarista reviste el texto para interpretarlo con los instrumentos de la razón, la sensibilidad, la intuición y la creatividad. La estructura global del texto isaiano (caps. 1-66) presenta un proceso teológico: muestra cómo el pueblo hebreo, atrapado en las garras de los ídolos (1,10-20), llega a convertirse, con el auxilio divino (43,1-7), en el pue-

blo transformado que se congrega en Sión, junto a las naciones, para adorar a Yahvé (66,18-23).

El primer volumen de nuestro comentario exponía la senda de conversión surcada por el pueblo en el transcurso del Primer Isaías (caps. 1-39). El prólogo mostraba el estado del pueblo pecador que celebraba un culto mendaz (1,1-31). Concluido el prólogo, la primera sección, los oráculos sobre Judá e Israel (2,1 - 5,30), concretaba la naturaleza del pecado del que el pueblo debía convertirse. La segunda sección, el libro del Emmanuel (6,1 - 12,6), aludiendo a la predicación del profeta Isaías, insería en el corazón del pueblo el deseo de la conversión. La tercera sección, los oráculos contra las naciones (13,1 - 23,18), expandía la llamada a la conversión a todos los pueblos. La cuarta sección, el Apocalipsis mayor (24,1 - 27,13), ofrecía una panorámica de la salvación divina que llegará al final de los tiempos. Al mostrar el triunfo del proyecto de Dios, la profecía infunde, en el ánimo del pueblo y del lector, el coraje para recorrer con valentía la senda de la conversión.

Una vez anunciada la victoria del plan de Dios, la quinta sección, los oráculos sobre Judá e Israel (28,1 - 32,20), ubica de nuevo al pueblo en la situación perversa que acontece en Samaría y Jerusalén. La intención de la profecía radica en que el pueblo y el lector, una vez que han contemplado el triunfo del proyecto de Dios, perciban el pecado que envuelve su vida personal y su condición social, y tomen la decisión de comprometerse en el proceso de conversión personal y comunitaria. La sexta sección, el Apocalipsis menor (34,1 - 35,10), describe la destrucción de los malvados, representados por Edom, y el triunfo de Jerusalén, metáfora del pueblo convertido. La séptima sección, el apéndice histórico (36,1 - 39,8), expone la intervención del profeta en la trama referente a la invasión de Judá por parte de Senaquerib, al tiempo que prepara al lector para la comprensión de los caps. 40-66, pues 39,6-7 preludia el exilio del pueblo en Babilonia.

Las seis primeras secciones del Primer Isaías exponen el proceso de conversión por medio del cual el pueblo pecador (1,10-14) se convierte en comunidad renovada, simbolizada por el esplendor de la Jerusalén triunfante (35,1-10). De ese modo, el programa del Primer Isaías se inserta en el proyecto global de conversión que delinea el

libro de Isaías. Sin embargo, como decíamos antes, el Primer Isaías incluye el apéndice histórico (36,1 - 39,8). Indicábamos asimismo que el apéndice narra la intercesión de Isaías durante la invasión de Senaquerib; pero también prepara al lector para entender el mensaje de los caps. 40-66, ya que alude al destierro del pueblo en Babilonia.

El mensaje del Segundo y del Tercer Isaías revela el proceso por medio del cual el pueblo pecador se convierte en la comunidad redimida que, junto a las naciones, adora a Yahvé en Sión (66,18-23). Y de ese modo, el contenido de los caps. 40-55 y 56-66 se entronca en el proyecto global del libro de Isaías: la transformación del pueblo malvado en la comunidad que proclama la gloria de Dios.

El Primer Isaías exponía la perversión del pueblo relatando los pecados de la nación y mostrando la falsedad del culto (1,10-14). El apéndice histórico (36,1 - 39,8) permite que el Segundo Isaías, cuando describe la vaciedad del pueblo pecador, pueda aludir a la situación del pueblo marchito tras el oprobio del exilio. El desgarrón del exilio constituye la metáfora que describe al pueblo pecador en cualquier momento de la historia, pues la idolatría quiebra la alianza entre Dios y su pueblo y, metafóricamente, precipita a la nación en la realidad tenebrosa del destierro. El Segundo Isaías expone el proceso de conversión del pueblo, pero, para describir el oprobio que conlleva la maldad, apela a la situación funesta del exilio. El Tercer Isaías prosigue con la descripción del proceso de conversión del pueblo; pero, en ese proceso, incorpora a los extranjeros, a quienes denomina de la misma manera que al pueblo fiel: “siervos”. De ese modo, el Segundo y el Tercer Isaías narran la manera en que el pueblo pecador se convierte, junto a las naciones, en la comunidad redimida que adora al Señor en Sión (66,18-23).

Veamos de manera sucinta el proceso de conversión que el pueblo y las naciones experimentan a lo largo del Segundo y del Tercer Isaías.

a. Prólogo del Segundo Isaías (40,1-11)

La dimensión literaria y teológica del Prólogo estriba en constatar el oprobio del pueblo y en introducir a la nación pecadora en el proceso de conversión. El Prólogo (40,1-11) señala, bajo la metáfora de la hierba seca y la flor marchita (40,7), la realidad del pueblo pecador; y, mediante la simbología de la fuerza transformadora de la Palabra

(40,8), explica la intervención redentora de Yahvé a favor de su pueblo. La eficacia de la Palabra, metáfora de la actuación salvadora de Dios, transformará al pueblo marchito (40,7) en la comunidad que proclama la grandeza de Yahvé (55,13).

b. El combate de Yahvé contra los ídolos (40,12 - 44,23)

El Prólogo del Segundo Isaías relata la irrupción de la Palabra, metáfora de la decisión salvadora de Dios (40,1-11). Seguidamente, el texto profético comienza a describir la forma en que la Palabra transforma al pueblo deshecho. La primera tarea de la Palabra estriba en desenmascarar la idolatría. La voz profética descubre la falsedad de los ídolos afirmando la capacidad salvadora de Dios y ridiculizando la inutilidad de los falsos dioses. La voz profética, a lo largo de 40,12 - 44,23, confronta el señorío de Yahvé sobre el cosmos y la historia con la mezquindad de los ídolos; y, como fruto de la comparación, el texto establece la divinidad exclusiva de Yahvé y la falsedad de los fetiches.

c. La intervención de Dios en la Historia (44,24 - 48,22)

La profecía ha relatado la victoria de Yahvé sobre los ídolos y ha probado, de ese modo, la divinidad exclusiva de Yahvé sobre el cosmos y la historia (40,12 - 44,23). Pero la autoridad de Yahvé debe manifestarse mediante su actuación tangible en la historia humana (véase 1 R 18,20-40). Por eso, el segundo cometido de la Palabra estriba en revelar de manera precisa la intervención de Dios. Así, pues, el mensaje de 44,24 - 48,22 puede dividirse en tres secciones que resaltan la intervención divina en el devenir humano. La primera sección presenta a Ciro el Grande como mediador de la intervención liberadora de Dios en la historia israelita durante la época del exilio (44,24 - 45,20). La segunda sección augura la destrucción de Babilonia como prototipo de la idolatría (46,1 - 47,15). La tercera sección señala a Israel como testigo fehaciente de la acción liberadora de Dios (48,1-22).

d. El misterio del sufrimiento redentor (49,1 - 53,12)

La Palabra proclamada por el profeta va trocando al pueblo, que es hierba (40,7), en mirto y ciprés (55,13). Dios alienta la nueva vida de Israel, pero engendrar el futuro supone la decisión de abandonar el anclaje en el pasado y comprometerse en la construcción de

la nueva Jerusalén. El Siervo de Yahvé es un personaje misterioso que aparece en cuatro poemas del Segundo Isaías (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13 - 53,12). En lugar de apuntar a la identidad del Siervo, centrémonos en su aspecto misterioso. El término "misterio" alude, en el lenguaje cotidiano, a lo intrincado y oscuro. La significación es distinta en el vocabulario religioso. El misterio es el ámbito donde acontece el encuentro entre Dios y el hombre, encuentro que implica siempre el crecimiento personal y comunitario. El Siervo representa la decisión de desprenderse de las ataduras del pasado y de dejar actuar a la Palabra que transformará en mirto las ortigas de Israel (véase 55,13). La decisión del Siervo por imbuirse de la Palabra, en contra de la abulia de Jerusalén, hace triunfar el proyecto de Dios (53,11). Desde la perspectiva humana, la opción del Siervo carecía de sentido (49,21); pero, desde la óptica de Dios, la decisión del Siervo posibilita la reconstrucción de Jerusalén (53,11).

e. La nueva Jerusalén (54,1-17)

La opción por abrir la libertad al eco de la Palabra implica dolor (52,13 - 53,12), pero posibilita el nacimiento de la nueva Jerusalén. La novedad de la Ciudad no reside en su reedificación material. Las "cosas nuevas" que hacen de Jerusalén una ciudad distinta son sus nuevos esponsales con Dios, sobre los que crece la ciudad reconstruida y la alianza inquebrantable del Señor. Los esponsales de Yahvé y Jerusalén no son el final de un camino, sino el inicio del proyecto de Dios con la Humanidad (54,3). Dios marchará siempre con su pueblo, pero no suplirá la libertad humana. Israel vivirá y se saciará del amor sólo si escucha la voz de Dios y bebe el agua que el Señor le da (55,1.2.3). El pueblo que bebe el agua y escucha la palabra expresa el honor de Dios y se convierte en su testigo ante las naciones (54,4.5).

f. Epílogo del Segundo Isaías (55,1-13)

El mensaje de 40,12 - 54,17 ha revelado cómo la Palabra de Dios transforma al pueblo idólatra, simbolizado con la imagen de la hierba seca y la flor marchita (40,8), en la comunidad que goza de paz y justicia, representada por la ciudad de Jerusalén que ha reavivado la alianza con Yahvé (54,10.14). La descripción de la nueva Jerusalén es la visión que augura la conversión definitiva del pueblo al final de los tiempos (54,1-17); pero, mientras tanto, permanece la aridez

que socava la ilusión de la comunidad a lo largo del periodo persa, y también durante las épocas inciertas de la historia humana, hasta la irrupción definitiva de los cielos nuevos y la tierra nueva (66,22; véase Ap 21,1-8). Por eso, el Epílogo del Segundo Isaías invita el pueblo idólatra, y al lector que recorre la senda de la conversión, a adherirse a la alianza trabada por Dios con su pueblo. La invitación se realiza desde dos perspectivas. En primer lugar, el Señor invita al pueblo indócil a sumarse a la alianza de paz que ya experimenta la comunidad fiel (55,1-5). En segundo lugar, la voz profética reitera la exhortación de Yahvé (55,6-11). El libro concluye señalando, mediante motivos exodales, la identidad del pueblo transformado (55,12-13).

g. Prólogo del Tercer Isaías (56,1-8)

El Tercer Isaías concreta y profundiza la temática del Primero y del Segundo. El Primer Isaías y el Segundo han descrito el proceso de conversión del pueblo (2,1 - 35,10; 40,12 - 54,17). La función principal estriba en establecer la forma en que los extranjeros participan, juntamente con el pueblo elegido, en el proyecto liberador que Dios ofrece a la humanidad. Los extranjeros adquieren la categoría de siervos (56,6), calificativo que les equipara a la comunidad israelita fiel al Señor (54,17). De este modo, los extranjeros, junto con el pueblo fiel, intervienen de forma expresa en el proceso de conversión que Dios ofrece a su pueblo y a la humanidad entera. El prólogo (56,1-8) invita al pueblo a practicar la equidad y la justicia, pues la justicia y la salvación de Dios están por llegar. Pero el Señor no limita su oferta redentora al pueblo, sino que la extiende a los eunucos y a los extranjeros que guarden los preceptos de la alianza. De ese modo, el proyecto de conversión propuesto por el libro de Isaías sobrepasa los limites del pueblo hebreo para insertarse en el horizonte de la humanidad.

h. El pecado del pueblo y el perdón ofrecido por Yahvé (56,9-59,21)

El Prólogo del Tercer Isaías introduce en el corazón de la humanidad y en el alma del lector el deseo de emprender la senda de la conversión (56,1-8), para gozar de la dicha del Señor, en la cima del Monte Santo, al final de los tiempos (66,18-23). Cualquier proceso de conversión se inicia con la constatación del pecado que debe abandonar el hombre perverso; por eso, el texto comienza señalando la

maldad que atenaza al pueblo (56,9 - 57,13). El Señor no se resigna ante la muerte del pecador; ofrece la Ley a su pueblo para que se convierta y viva. La observancia de la Ley inserta la vida del hombre en el proyecto de Dios. Desde esa perspectiva, el contenido de 58,1-14 presenta, tras la metáfora del ayuno y la observancia del sábado, la necesidad de que el pueblo cumpla la Ley. La nación pecadora ha percibido en 58,1-14 los mojones que trazan la senda de la conversión; y, por eso, puede implorar el perdón divino mediante la recitación de un salmo de penitencia (59,1-20). El último versículo revela que el Señor ha concedido el perdón a quienes suplican y renovado la alianza con su pueblo (59,21).

i. Jerusalén, metáfora de la intervención salvadora de Dios (60,1 - 62,12)

Culminado el proceso de conversión (56,9 - 59,21), el texto profético delinea el esplendor de la Jerusalén reedificada tras la alianza con Yahvé (60,1 - 62,12). La temática de 60,1 - 62,12 contiene tres secciones que exponen la magnificencia de la Ciudad Santa. La primera sección muestra cómo la gloria de la ciudad atrae a las naciones a Sión (60,1-22). La segunda presenta la figura del profeta-siervo (61,1-11). Dicha figura constituye el símbolo de la comunidad de siervos de Yahvé, cuya entrega y testimonio ha hecho posible que la luz de Dios resplandeciera en el seno de la Ciudad Santa y atrajera a las naciones. La tercera sección acentúa, de nuevo, la grandeza de una Jerusalén transformada por la intervención redentora de Yahvé (62,1-9). El capítulo concluye con un breve poema que hace resonar la teología isaiana, a la vez que invita al pueblo y a la humanidad ha gozar plenamente de la alianza con Yahvé (62,10-12).

j. Israel, expectante ante la intervención de Dios (63,1 - 64,11)

El contenido de 60,1 - 62,12 alude a la situación renovada del pueblo y de la humanidad al final de los tiempos. Pero el pueblo que habita en Jerusalén en las postrimerías del periodo persa aún no ha experimentado el triunfo del plan de Dios al final de los tiempos. Por eso, la temática de 63,1 - 64,11 vuelve a situar al pueblo y al lector en los vericuetos de la historia. El texto muestra cómo el pueblo, sumido en el abandono del periodo persa, eleva los brazos al Señor para

confesar la derrota de las fuerzas del mal (63,1-6) y para solicitar el auxilio divino (63,7 - 64,11) que convertirá al pueblo pecador en la comunidad que irradia la gloria de Dios y atrae a las naciones a Sión (véase 60,1-22). El ocaso de la maldad figura tras la metáfora de la derrota de Edom, arquetipo de las naciones que oprimieron a Israel a lo largo de la historia. La súplica del pueblo aparece en la oración del salmista que, recordando las ocasiones en que Dios ha liberado a su pueblo, demanda ahora el socorro divino.

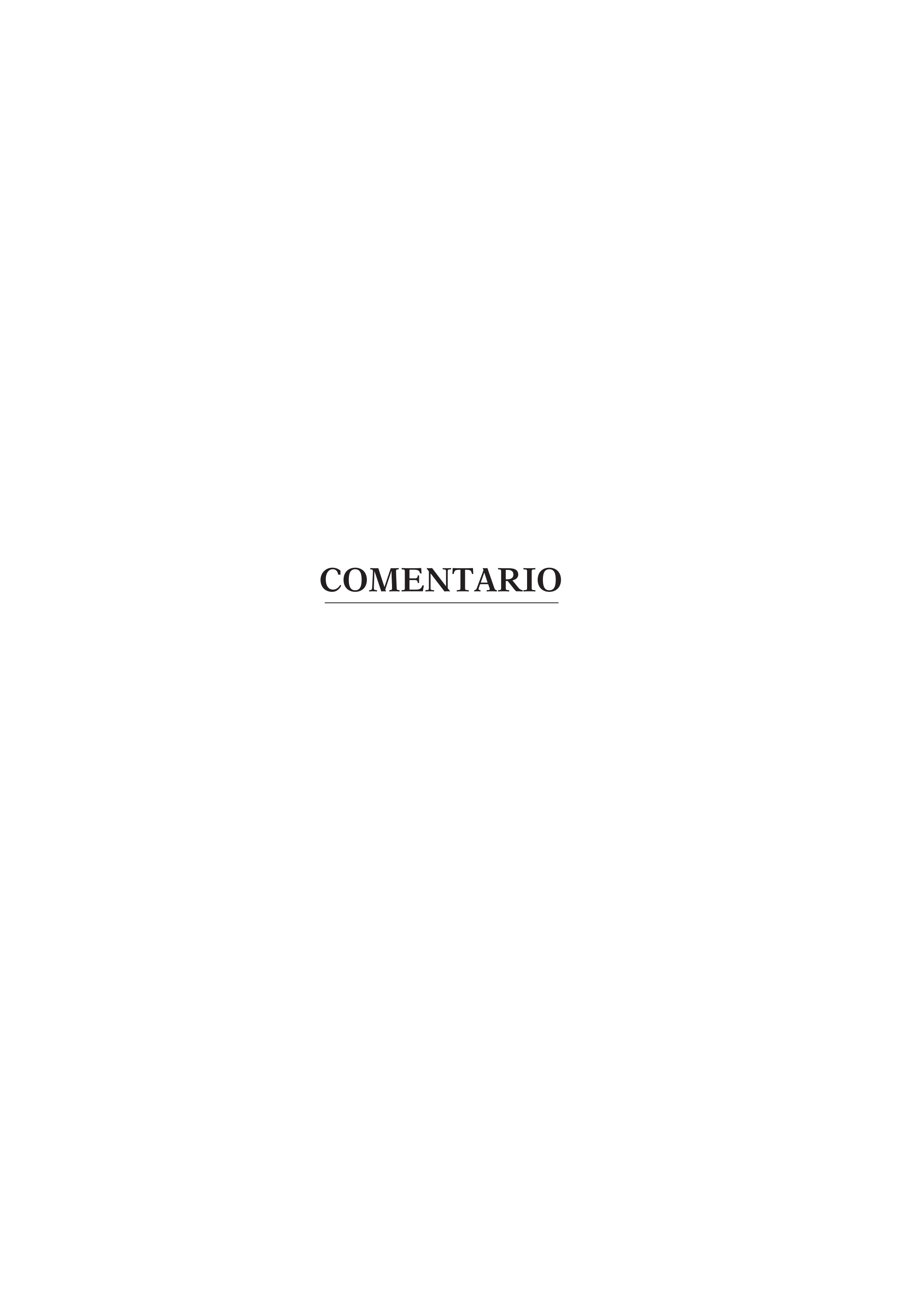
k. Epílogo del libro de Isaías (65,1 - 66,24)

La temática de 65,1 - 66,24 desempeña una triple función. En primer lugar, constituye el epílogo de todo el libro de Isaías (1-66). En segundo término, culmina el contenido del Segundo y del Tercer Isaías (caps. 40-66). En tercer lugar, ejerce el papel de epílogo del Tercer Isaías (caps. 56-66). El contenido del epílogo (65,1 - 66,24) culmina el proceso de conversión que proponía el prólogo del libro (1,1-31). El prólogo resalta el comportamiento idolátrico que atenaza al pueblo (1,1-31); el cuerpo de la obra describe el proceso y las mediaciones por las que discurre el trayecto de conversión del pueblo (2,1 - 64,11); y, finalmente, el epílogo ensalza la conversión del pueblo que, acompañado de las naciones, se alegra de la presencia de Yahvé en el Monte Santo (65,1 - 66,24).

3. Conclusión

Su amplitud, su belleza literaria y su contenido teológico convierten al libro de Isaías en una obra magna del AT. Desde la perspectiva cristiana, el AT halla su plenitud en el NT. La tradición cristiana ha descubierto tras la profecía del Emmanuel (7,13-17) el anuncio del advenimiento de Jesús de Nazaret, el Mesías definitivo (Mt 1,23). Ha discernido tras la descripción de la tarea profética (61,1-3) el preludio del programa de Jesús anunciado en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30). Oculta tras el rostro sufriente del Siervo (52,13 - 53,12), el NT ha percibido la experiencia entregada de Cristo durante la pasión (Mt 26-27), y ha notado también, de manera metafórica, la alusión a la experiencia triunfante de la resurrección (53,10; véase Mt 28). El libro de Isaías traza la senda de la conversión e invita al creyente a

emprenderla, hasta el día final en que se manifiesten el cielo nuevo y la tierra nueva anunciados por Dios a toda la humanidad (66,22; véase Ap 21,1-8).



COMENTARIO

CAPÍTULO 1

PRÓLOGO DEL SEGUNDO ISAÍAS 40,1-11

La lectura global del libro de Isaías relata el proceso de conversión del pueblo. El texto muestra cómo la intervención de Dios transforma al pueblo pecador (1,2-17) en la comunidad que, junto a las naciones, adora al Señor en Sión (66,18-23). El Primer Isaías, en analogía con el conjunto de la obra isaiana, reseña el proceso de conversión que experimenta el pueblo culpable. El texto comienza mostrando la semblanza del pueblo perverso (1,2-17) y acaba relatando la derrota de los malvados (34,1-17) junto al triunfo de la comunidad redimida (35,1-10). El cuerpo del Primer Isaías delinea, desde la perspectiva teológica, la senda de la conversión recorrida por el pueblo (1,18 - 33,24). Sin embargo, el Primer Isaías, tras señalar la derrota de los idólatras y el triunfo de Jerusalén (caps. 33-34), ofrece un Apéndice Histórico (caps. 36-39). Este apéndice ejerce la función literaria de engarzar el contenido de los caps. 1-33 con el mensaje de los caps. 40-66, pues la temática del apéndice recalca dos aspectos. Por una parte, en los caps. 36-38 se acentúa la capacidad de Yahvé para intervenir en la historia a favor de su pueblo y contra los adversarios, temática que aflorará en 40-66, cuando la profecía muestre el envite de Yahvé contra los ídolos y señale la actuación divina en bien de su pueblo. Por otra parte, el argumento de 39,1-8 alude a la conquista de Jerusalén por parte de Nabucodonosor y evoca las penurias del pueblo deportado.

La dimensión literaria del Prólogo estriba en constatar el oprobio del pueblo y en introducir a la nación pecadora en el proceso de conversión. El Prólogo (40,1-11) señala, bajo la metáfora de la hierba

seca y la flor marchita (40,7), la realidad del pueblo pecador; mientras el Epílogo (55,6-13) define, bajo la simbología del mirto y el ciprés (55,13), la identidad del pueblo redimido. El contenido teológico que media entre el Prólogo y el Epílogo constituye el cuerpo del Segundo Isaías (40,12 - 55,5); y dicho cuerpo muestra cómo la intervención divina transforma al pueblo perverso en la comunidad que testimonia la actuación liberadora de Yahvé (55,13).

El Prólogo señala la intervención redentora de Yahvé a favor de su pueblo bajo la simbología de la fuerza transformadora de la Palabra (40,8). La eficacia de la Palabra, metáfora de la actuación salvadora de Dios, transforma al pueblo marchito (40,7) en la comunidad que proclama la grandeza de Yahvé (55,13). El vigor de la Palabra nacida en el Prólogo convierte, a lo largo de cuatro etapas, al pueblo ajado en una comunidad triunfante. En primer lugar, el texto muestra cómo la actuación divina desenmascara el supuesto poder de los ídolos (40,12 - 44,23). En segundo término, el poema muestra cómo el Señor suscita a Ciro para llevar a término la liberación del pueblo agostado (44,24 - 48,22). En tercer término, la voz profética destaca cómo Yahvé elige al Siervo para tejer de nuevo la alianza con su pueblo, y para extenderla también a las naciones (49,1 - 53,12). En cuarto lugar, el texto destaca cómo la fuerza de la Palabra propicia la reconstrucción de Jerusalén, metáfora del pueblo redimido (54,1 - 55,5).

Del mismo modo que el prólogo del libro de Isaías muestra analogías con el epílogo, también el prólogo del Segundo Isaías (40,1-11) presenta concomitancias con su propio epílogo (55,6-13). El prólogo exalta la estabilidad y solidez de la Palabra (40,8), mientras el epílogo alaba la fuerza y el dinamismo con que la Palabra ha transformado al pueblo (55,10-11). Por esa razón, prólogo y epílogo presentan, entre otras, dos correspondencias temáticas principales. En primer lugar, el prólogo revela el consuelo que Dios ofrece a su pueblo (40,1-2); y el epílogo, aludiendo al consuelo divino, invita a los pecadores a regresar al seno de Dios (55,6-7). En segundo término, la diferencia entre la debilidad humana y la perennidad de la Palabra manifestada en el prólogo (40,6-8.10-11), halla su paralelo en el epílogo cuando expone la distancia que media entre el proyecto divino y el interés humano (55,8-9).

El Prólogo, leído en el seno del libro de Isaías, constituye una etapa en el proceso de conversión del pueblo; y también del lector. La comunidad redimida (35,1-10) ha vuelto a precipitarse en el desencanto (39,5-7), por eso Dios, mediante la simbología de la eficacia de la Palabra descrita en el Prólogo, renueva su actuación liberadora para conducir al pueblo hacia la redención definitiva (66,18-23).

PRÓLOGO: ANUNCIO DE LA LIBERACIÓN (40,1-11)

40 1 **Consolad, consolad a mi pueblo**
–dice vuestro Dios–.
2 **Hablad al corazón de Jerusalén y *gritadle***
que ya ha cumplido su *condena*,
que ha sido perdonada su culpa,
pues ha recibido de mano de Yahvé
doble castigo por todos sus pecados.
3 **Una voz clama:**
«*Preparad* en el desierto
un camino a Yahvé;
trazad en la estepa
una calzada recta a nuestro Dios.
4 **Que todo valle sea elevado,**
y todo monte y *colina* rebajado;
que lo escabroso se vuelva llano,
y las breñas planicie.
5 **Se revelará la gloria de Yahvé,**
y toda criatura la verá.
La boca de Yahvé ha hablado».

6 **Una voz dice: «¡Grita!»**
***Yo* digo*: «¿Qué he de gritar?,**
***pues* toda carne es hierba**
y todo su esplendor como flor del campo».
7 **La flor se marchita, la hierba se seca**
en cuanto le *da* el viento de Yahvé.
(*Así es: e*l pueblo es hierba)*.
8 **La hierba se seca, la flor se marchita,**
***pero* la palabra de nuestro Dios**
permanece para siempre.

9 ¡Súbete a un monte alto
alegre mensajero *de* Sión!
¡Clama con voz *potente*
alegre mensajero de Jerusalén!
¡*Grita* sin miedo!
Di a las ciudades de Judá:
«*Aquí* está vuestro Dios».
10 El Señor Yahvé viene con poder,
y su brazo lo sojuzga todo.
Ved que su salario le acompaña
y su paga le precede.
11 Como pastor pastorea su rebaño:
recoge en brazos a los *corderillos*,
los lleva en su regazo,
y trata con cuidado a las *recién* paridas.

V. 6 El texto hebreo lee tercera persona; 1QIs[a], griego y Vulgata entienden la forma verbal en primera persona.

V. 7 Algunas versiones omiten el texto al considerarlo una glosa.

V. 9 Griego, Targum y Vulgata leen el texto en el mismo sentido que aparece en la traducción; otros traductores entienden: «Sión, mensajera de buenas nuevas... Jerusalén, alegre mensajera».

La estructura literaria del prólogo puede asimilarse a una *Cantata* constituida por cuatro estrofas (40,1-2.3-5.7-8.9-11). Veamos el contenido de cada una.

40,1-2: El Señor consuela a su pueblo

Los habitantes de Jerusalén padecieron las calamidades de la toma de la ciudad (597.587.582 a.C.), y quienes fueron deportados sufrieron los avatares del exilio (597-538 a.C.). Los judaítas que regresaron del destierro contemplaron la Ciudad Santa desfigurada en el aspecto social y religioso. El libro de las Lamentaciones narra las penurias de la Jerusalén devastada, y el testimonio de Ageo revela las dificultades que tuvieron los desterrados para rehacer el Templo cuando volvieron del exilio (Ag 2,15-19). El texto de las Lamentaciones comienza con un amargo quejido sobre Jerusalén: «¡Qué solitaria se encuentra / la antaño Ciudad populosa!» (Lm 1,1). El Segundo Isaías principia con la voz de Dios que consuela al pueblo

hundido: «Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios» (40,1). Desde esta perspectiva, el contenido de los caps. 40-55 constituye la respuesta divina al clamor del pueblo doliente expresada en el libro de las Lamentaciones. La ciudad y el pueblo que, tal como describe el libro de las Lamentaciones, vieron cercenada su identidad, reciben, mediante la voz apasionada del Segundo Isaías, el consuelo divino que les devuelve el sentido de la existencia.

La ciudad abatida por el desánimo precisa el consuelo de Dios. Por eso la voz profética anuncia el consuelo divino que se derramará sobre la nación postrada: «¡Consolad, consolad a mi pueblo; dice vuestro Dios!» (40,1).

La mayor parte de los comentaristas, apelando al escenario de la vocación de Isaías (6,1-13), sitúa la presencia del Señor en el seno de la corte celestial. La voz divina utiliza dos veces el imperativo plural «consolad»; ese dato indica que el Señor no está solo, sino rodeado de otros seres que pueden escucharle; según la opinión de muchos intérpretes, rodeado de la corte angélica. La revelación divina en medio de los ángeles acontece también cuando Miqueas contempla a Yahvé sentado en su trono y rodeado del ejército del cielo (1 R 22,19), y aparece igualmente cuando los hijos de Dios acuden a presentarse ante Yahvé en Jb 1,6. Pero es significativa la revelación de Yahvé entre sus ángeles en el momento de la vocación de Isaías (6,1-13). El profeta vio al Señor sentado en un trono excelso y elevado, mientras los serafines se mantenían erguidos. La vocación de Isaías aconteció durante la revelación de Dios en medio de sus ángeles (6,1). Y de manera análoga, la expresión poética de la llamada dirigida por Dios al profeta que denominamos Segundo Isaías (40,6b-7) sugiere también que la llamada se origina en el entorno de la comunidad de Yahvé con sus ángeles (40,1-2).

La misión de Isaías en el siglo VIII a.C. comenzó con la participación de la asamblea angélica, como también lo hace la del profeta que consolará a los judaítas deshechos en la cruz del exilio. La vocación de ambos profetas, enmarcada en el seno de la corte celestial, señala la unidad entre el mensaje propuesto en los caps. 1-39 y el contenido de los caps. 40-55, pues la profecía nacida en el siglo VIII a.C. volverá a actualizarse en el siglo VI a.C. El Señor llamó a Isaías para confortar al pueblo herido por el pecado (3,1-15), ame-

nazado por Rasón y Pécaj durante la guerra Siro-efrainita (7,1-9), y asolado por Asiria durante la invasión de Senaquerib (caps. 36-37). Manteniendo la analogía con el profeta del siglo VIII a.C., el profeta del exilio confortará al pueblo diezmado por el acoso babilónico y sometido a la prueba del exilio. A la vuelta del destierro, los discípulos del profeta redactarán el mensaje del maestro para confortar a los desterrados que han regresado de Babilonia; y, a finales del periodo persa, otro redactor ensamblará los textos concernientes a Isaías (1-39; 40-55; 56-66) para ofrecer al pueblo postrado el proyecto de conversión trenzado en el libro.

La interpretación de 40,1-2, que supone la entronización de Yahvé entre sus ángeles, permite establecer una analogía poética entre el profeta del siglo VIII a.C. y el profeta del exilio; pero la interpretación que sugiere la presencia divina entre la corte angélica no es la única posible.

El texto bíblico pone en labios de Dios la forma plural "hagamos" en el relato del Génesis: «Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen» (Gn 1,26). ¿A quién se dirige Dios al utilizar el término "hagamos"? Una respuesta sugerente supone que se dirige a la corte angélica, pero cabe otra alternativa. La voz "hagamos" recalca la intensidad de la acción de Dios cuando decide crear al ser humano. El mandato divino concerniente a cada etapa de la creación aparece en singular (Gn 1,1-25), pero el hombre es, según la concepción de la Escritura, el vértice de la creación; y, por eso, el acto creador referente al ser humano figura en plural. De ese modo el plural "hagamos" muestra cómo, literariamente, la intensidad del poderío divino desplegado en el proceso creador se concentra en la creación del ser humano.

El cosmos, antes de que se iniciara el proceso creador, aparece como una realidad «caótica, confusa y oscura» (Gn 1,2). De manera análoga, el pueblo exiliado y la comunidad que sobrevivía en las postrimerías del periodo persa también constituían, simbólicamente, una entidad caótica, confusa y oscura. De la misma manera que el Señor convirtió el universo caótico (Gn 1,2) en una realidad "muy buena" (Gn 1,31), convertirá, "creará" (43,1-7) al pueblo agostado por el dolor del exilio y sumido en el abandono de finales del periodo persa (42,18-25) en la realidad "muy buena" que manifiesta ante las

naciones la gloria de Dios (66,12-23). Así como el término "hagamos" indica la intensidad con que Dios crea al hombre para convertirlo en custodio la creación (Gn 1,28), la voz "consolad" denota la fuerza con que Dios desea rehacer a su pueblo para convertirlo en la comunidad que conduzca a las naciones hacia la morada divina en Sión (66,12-23).

Las dos interpretaciones propuestas, la referencia a la corte angélica y la intensidad de la actuación divina, pueden conjugarse en el seno de la poesía. Cuando consideramos que Dios pronuncia la palabra "consolad" en el ámbito de la corte angélica, el mensaje del profeta del Consuelo (caps. 40-55) queda ensamblado con la voz del profeta del siglo VIII a.C. (caps. 1-39); y, cuando relacionamos la forma plural "consolad" con el plural "hagamos", entendemos que la acción del profeta del Consuelo (40-55) no sólo persigue la conversión de Israel como exigía Isaías (caps. 1-39), sino que pretende la renovación completa del pueblo mediante el proceso de la creación (43,1-7). En ese sentido, la voz divina que exigió la conversión de la nación a lo largo de los caps. 1-39 expone, a través de los caps. 40-55, la decisión de transformar por completo al pueblo elegido mediante el proceso de la creación (43,1-7).

El consuelo que Dios derrama sobre su pueblo es muy grande; de hecho, el imperativo "consolad" aparece dos veces en la conjugación verbal hebrea que recalca la intensidad de las actuaciones (*Piel*) (40,1; véase 12,1). La presencia de la raíz "consolar" a lo largo del Segundo Isaías (40,1; 49,13; 51,3.12.19; 52,9), junto a la sugerente relación de los caps. 40-55 con el libro de las Lamentaciones, favorece que el contenido de 40-55 se denomine también "Libro de la Consolación". La raíz "consolar" no indica sólo el hecho material de "enjuagar las lágrimas de alguien"; denota, sobre todo, la acción concreta de "rehacer" o "reconstruir" la vida de una persona o la identidad de un pueblo. El consuelo no es superficial; alcanza el hondón de la comunidad representado por el corazón de Jerusalén. El corazón es, metafóricamente, el ámbito donde palpitan los sentimientos humanos (Dt 28,47) y donde se teje la alianza entre Dios y el hombre (Jr 31,33). El consuelo divino transformará el corazón de Jerusalén: permitirá al pueblo rehacerse como nación y volver a trenzar la alianza con Dios. El Señor se refiere al pueblo mediante la locución "mi pueblo" (40,1);

dicha expresión recalca el parentesco entre Dios y su pueblo, y rememora la permanencia de la alianza (Jr 31,33).

El consuelo divino estriba en comunicar a Jerusalén que se ha cumplido su “milicia”, que ha satisfecho su “culpa”, y que ha recibido de Dios “doble castigo” por todos sus pecados (40,2). La voz hebrea por “milicia” describe el sufrimiento de los israelitas desde la perspectiva que tiñe el dolor del esclavo, o de la falta de convicción del soldado mercenario. La documentación histórica revela que el pueblo no vivió esclavizado en Babilonia, pues muchos deportados rehicieron su vida; sin embargo, desde la perspectiva metafórica, puede decirse que el pueblo sufrió la esclavitud en Babilonia cuando padeció el agravio del exilio, y tuvo que contratarse, como los mercenarios, para sobrevivir durante la deportación. El consuelo divino rehará la ciudad y hará desaparecer el dolor nacido del destierro. Pero el sufrimiento, la tristeza que provoca la contemplación de la ciudad devastada, o el oprobio del exilio no proceden del azar. La lectura creyente realizada por la Escritura afirma que el dolor del pueblo es la consecuencia de su pecado.

El pecado hace culpable al pueblo de su desgracia. La palabra “culpa” traduce la voz hebrea que denota la actitud inicua de la nación. La culpa de Israel, la actitud pecaminosa, nació cuando el pueblo volvió la espalda al Santo de Israel (1,4; 5,18). La actitud malvada se concretó después en acciones pecaminosas concretas (3,1-15: injusticia, idolatría) que precipitaron a Judá a la muerte (22,14), simbolizada por el exilio. La “culpa” denota por parte del pueblo la ruptura de su relación con Dios; mientras que el término “pecado” describe las acciones externas que concretaron la ruptura; y la voz “milicia” expone el sufrimiento que el pecado ocasionó en el corazón del pueblo.

La culpa ha sido grave y la milicia dura, pero ni el pecado ni la milicia tienen la última palabra en la historia. La última palabra nace del consuelo divino (40,1), pues la nación pecadora ha recibido de la mano de Yahvé doble castigo por todos sus pecados (40,2). La duplicidad del castigo da cumplimiento, de modo analógico, a la legislación del Código de la Alianza: «respecto del ladrón..., si el asno o la oveja robados, se hallan aun vivos en su poder, restituirá el doble» (Ex 22,1-3). Desde la perspectiva simbólica, Judá se apropió de la

falsa confianza que confieren los ídolos y desdeñó el auxilio divino (véase 7,1-9; Jr 7-8). Por eso, como afirma el Código de la Alianza (Ex 22,1-3), ha tenido que satisfacer el doble de lo robado. ¿Cómo pudo satisfacer el pueblo la culpa nacida del quebranto de la alianza?

Poéticamente la referencia al "doble castigo" (40,2) pueda evocar el sufrimiento nacido, primero, de la destrucción de Jerusalén, y después, del dolor del exilio. Desde esa óptica podríamos pensar, erróneamente, que el sufrimiento satisface el débito que supone el quebranto de la alianza, pero el sacrificio humano es incapaz de arrancar el perdón divino (40,16). El perdón y el consuelo nacen de la gratuidad de Dios (véase Dt 7,8; 1 Jn 4,10). El dolor provocado por la caída de Jerusalén y la ignominia del exilio muestran las consecuencias amargas del pecado; pero es el Señor quien, desde la gratuidad del perdón, rehace la alianza con su pueblo (55,3). Las primeras palabras del prólogo muestran ya la decisión divina de sellar la alianza inquebrantable con su pueblo.

40,3-5: La voz divina prende en el ánimo de una voz anónima

La voz divina ha sonado en la primera estrofa de la *cantata* (40,1-2); y, en la segunda (40,3-5), una voz anónima recoge el mandato divino de consolar al pueblo (40,3). La voz expresa el contenido del consuelo, que consiste, como hemos dicho, en la recuperación de la alianza con Dios. La recuperación de la alianza aconteció mediante el regreso del exilio y la reconstrucción de Jerusalén. El profeta del exilio anunció a los deportados el regreso a la patria y la reedificación de la Ciudad Santa. Los discípulos del Segundo Isaías, en Jerusalén, redactaron la predicación del maestro y relataron el regreso a Jerusalén a modo de segundo Éxodo. Por eso el contenido de 40,3-5 sugiere el regreso de los deportados evocando los temas referentes a la salida de los israelitas esclavizados en Egipto.

El tema del segundo Éxodo, o nuevo Éxodo, despunta a lo largo del libro de Isaías. Veamos algunos ejemplos. Los poemas contenidos en 46,3-4 y 63,9 exponen cómo Dios llevó en brazos a su pueblo en el mismo sentido que lo relata Ex 19,4. El mensaje de 43,1-6; 51,10 y 63,11-13 evoca el paso del Mar, como relata Ex 14. La mención del agua de la roca (48,21) alude al prodigio de Moisés en Masá y Meribá (Ex 17,1-7). La presencia de Yahvé conduciendo a los suyos (52,12) rememora la columna de nube y la columna de fuego, símbolos de

la presencia divina que guiaba por el desierto al pueblo liberado de Egipto (Ex 13,21; véase Is 4,3). La manifestación de la gloria de Dios revelada en el Éxodo (Ex 24,16) aparece de manera significativa en el texto isaiano (35,2; 40,5; 58,8; 60,1). El contenido de 10,25-27 (véase Ex 14,16) y 11,15-16 afirma la existencia de un camino por donde el pueblo regresará de Asiria, como antes huyó de Babilonia (véase Ex 14,22). El regreso de los deportados también aparece revestido con motivos exodales en el mensaje de otros profetas (Jr 16,14-15; 31,2; Os 2,16; Mi 7,14-15; Ba 5,7-9).

Sin embargo, entre los motivos que aparecen en el libro de Éxodo y la forma en que los expone el libro de Isaías existen diferencias. El libro del Éxodo tiende a describir los acontecimientos relativos a la liberación de la esclavitud de Egipto, mientras que el libro de Isaías recoge los motivos exodales para iluminar la transformación de Israel. La presentación poética de 40,3-5 sugiere el regreso de los desterrados utilizando el motivo exodal del desierto; pero, a diferencia del relato del Éxodo, no narra las etapas del viaje, sino que, valiéndose del tema del desierto, recalca la transformación del pueblo gracias al consuelo divino. El pueblo agostado por el exilio y sumido en el desánimo aparece bajo la metáfora del desierto. Pero el Señor no permitirá que su pueblo perezca en la desgracia. La primera voz anónima (40,3) que ha recogido el mandato divino de verter el consuelo sobre el pueblo (40,1) afirma que en el desierto se establecerá el camino de Yahvé; es decir, sostiene que Dios habitará en medio de su pueblo, simbolizado ahora por la esterilidad del desierto.

Ante la cerrazón de la nación frente a la palabra de Dios, la voz anónima invita al pueblo a dejarse penetrar por la fuerza divina. De ahí que la voz incógnita se dirija a los oyentes por medio de imperativos: «abrid... trazad» (40,3-4). La apertura a la voz divina conlleva por parte del pueblo la decisión de acabar con la idolatría y la injusticia. La lucha contra la idolatría, regazo de la injusticia, palpita en la frase: «todo monte y cerro será rebajado» (40,4); pues la cima de los montes albergaba los santuarios idolátricos donde se practicaba el culto que toleraba la injusticia (2 R 21,5-16; Os 10,1-10). La sentencia «que todo valle sea elevado» también alude, poéticamente, al «Oráculo contra el Valle de la Visión» (22,1-14), que fustiga la injusticia y la idolatría de Jerusalén. La voz anónima ordena que «todo valle sea elevado»

(40,4), y desde el eco sugerente de la poesía conmina a la Ciudad Santa a terminar con la idolatría y la injusticia. Cuando el pueblo abra el alma al designio divino aniquilará la idolatría y derrotará la injusticia. Y, sólo entonces, la nación reflejará ante todas las gentes la gloria de Dios (40,5), pues la manifestación de la gloria divina radica en la presencia del pueblo convertido (véase 66,12-23).

La voz anónima que comenzó a clamar en 40,3 revela en 40,5 su identidad profética, pues la locución «la boca de Yahvé» constituye el matiz poético que refiere la identidad de los profetas (véase 1,20; 58,14).

El contenido de 40,5 revela también aspectos litúrgicos. El texto reviste la marcha del pueblo con la solemnidad de una procesión. El redactor de los caps. 40-55 tendría noticia del esplendor de los templos babilónicos (Etemenanki); seguramente conocería la hondura de los textos religiosos (Gilgamesh) y sabría del esplendor de la liturgia. Babilonia celebraba cada año la entronización procesional del dios Marduk. El redactor de 40-55 revistió el regreso del pueblo hacia Jerusalén con los motivos teológicos del Éxodo; pero, aludiendo a la entronización de Marduk, acentuó el aspecto religioso del retorno solemnizándolo mediante el tema procesional. De ese modo, el texto expresa subrepticiamente la victoria de Yahvé sobre Marduk, y subraya así la exclusiva divinidad de Yahvé sobre la pretensión divina de los ídolos (véase 43,10).

El NT se hace eco de las primeras palabras de 40,3 («una voz clama: en el desierto abrid un camino a Yahvé»), cuando el texto evangélico señala la identidad de Juan el Bautista: «Voz del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor» (Mt 3,3). Al comparar 40,3 con Mt 3,3 notamos cómo el primer evangelio no recoge con precisión el contenido del texto isaiano expresado en hebreo. La razón estriba en que el Evangelio de Mateo cita el texto isaiano según la versión de los Setenta y no según la lectura que ofrece el texto hebreo; la Septuaginta entendió: «una voz clama en el desierto: abrid un camino al Señor».

La aplicación de 40,3 a Juan Bautista no constituye una relectura arbitraria, pues la tradición judía anterior al cristianismo aguardaba la llegada de un personaje que prepararía la manifestación del Señor. Malaquías afirmó que el Señor enviaría un mensajero antes

de su llegada (Ml 3,1), concretamente el profeta Elías (Ml 1,23-24). Igualmente el Eclesiástico anunció la llegada de un personaje (Si 48,10). Por tanto, el NT, recogiendo la expectativa judía y utilizando el texto griego, aplica el contenido de 40,3 a Juan Bautista (Mt 3,3; Lc 3,4-6). El Evangelio de Lucas recoge también el mensaje de 40,3 para afirmar que Juan Bautista «irá delante del Señor para preparar sus caminos» (Lc 1,76).

40,6-8: El Señor llama a su profeta

La cascada de voces propia de la *cantata* sigue desplegándose. La voz divina que derramaba el consuelo sobre el pueblo doliente (40,1) se dirige ahora a un individuo concreto (40,6-8). El Señor llama a su profeta. Los relatos de la vocación de Isaías (6,1-13), Jeremías (Jr 1,4-10) y Ezequiel (Ez 1-2) delatan cómo es el mismo Dios quien se dirige a sus elegidos, pero 40,6 muestra al Señor dirigiéndose al profeta tras el ropaje de "una voz" misteriosa. La mención de la voz en lugar de la especificación de la presencia divina constituye un indicio del sentimiento de la trascendencia que lentamente arropó la espiritualidad israelita. El contenido de 40,6-8 sintetiza en tres versículos la vocación del profeta del exilio (40,6-8): Dios le invita a predicar (40,6), el profeta constata la inapetencia del pueblo para escuchar la palabra (40,7) y, finalmente, el Señor le recuerda la fuerza de la misma palabra divina para infundirle el coraje de emprender la misión profética (40,8).

La voz divina dice al futuro profeta: «¡Grita!» (40,6). El término "gritar" significa, en sentido amplio, "proclamar", "predicar"; por eso, quien ha escuchado la voz recibe implícitamente el encargo de proclamar el consuelo divino entre el pueblo desencantado (véase 40,1). Sin embargo, quien debe proclamar el consuelo percibe la dificultad de la tarea. Vuelve su mirada en derredor y constata con tristeza que nadie está en condiciones de escuchar, pues «toda carne es hierba y su esplendor es como flor del campo» (40,6). La hierba es un vegetal débil que al recibir el ardor del sol se marchita. La hierba constituye una metáfora del pueblo agostado por el dolor del exilio y los sinsabores de la vida en Jerusalén. El pueblo quizá tenga ilusión, pero su entusiasmo es pasajero; se marchita como la flor campestre. La constatación del futuro profeta rezuma verdad: la desidia del pueblo asemeja la nación a la hierba seca y la flor marchita.

Más tarde, un judío piadoso leería estos versos, reafirmaría con tristeza la volubilidad del pueblo y escribiría su reflexión en el margen de la página: «así es: el pueblo es hierba» (40,7). Esta anotación, desprendida quizá de la meditación del libro de Job o del Salterio (véase Sal 103,15; Jb 14,2), constituye una glosa. Con posterioridad, algún copista introduciría la glosa en el texto; y, de ese modo, ha llegado hasta nosotros.

La voz divina reconoce que el pueblo está agostado. Sin embargo, la fuerza de la palabra de Dios es más fuerte que el desánimo de hombre; por eso afirma la profecía: «la palabra de nuestro Dios permanece para siempre» (40,8; véase Sal 119,89). En líneas generales, el término "palabra" abraza, entre otros, dos significados esenciales. Por una parte, la palabra puede implicar tan sólo la comunicación de información entre personas, dando lugar, de ese modo, al lenguaje connotativo; por otra parte, la palabra también puede transformar el ánimo de quien la escucha, adquiriendo así un aspecto performativo. La voz "palabra" presente en 40,8 manifiesta el sentido performativo, pues la palabra transformará el alma del pueblo marchito (40,7) hasta convertirlo en la nación que, cual mirto y ciprés, testimonie la actuación liberadora de Dios (55,13).

El sentido performativo del término "palabra" aparece realzado con el uso del verbo "permanecer". La raíz hebrea por "permanecer" denota la actitud de "mantener en pie". La palabra de Dios se mantiene en pie y mantendrá en pie al pueblo desabrido. La mención de la palabra que "permanece para siempre" evoca, desde la óptica poética, el consejo que daba Isaías al rey Ajaz y a los habitantes de Jerusalén: «Si no os afirmáis en mí no seréis firmes» (7,9). Del mismo modo que la confianza en Dios era capaz de "sostener" al pueblo, la Palabra divina proclamada por el profeta "levantará" al pueblo de su postración.

El motivo de la hierba seca y la flor marchita (40,7) aparece en el AT para describir la debilidad humana (51,12; Sal 90,5; 103,15) y el ocaso de los malvados (Sal 37,2); por su parte, el NT utiliza la metáfora para expresar el declive de los opulentos (St 1,10-11). El NT reafirma la fuerza de la Palabra (Mt 24,35) para transformar el corazón humano (1 P 1,24-25) y revela en Jesús la presencia encarnada de la Palabra entre nosotros (Jn 1,1-18).

40,9-11: La voz divina engendrada en el ánimo del profeta encuentra eco en la predicción de sus discípulos

El primer eco de la *cantata* mostraba cómo la voz divina ordenaba consolar al pueblo abatido (40,1-2). Después oímos el clamor de la voz de un personaje anónimo que, haciéndose eco de la voz divina, ordena trazar en el desierto (metáfora del pueblo hastiado) una calzada para el Señor (40,3-5). Acto seguido, el mismo Dios se dirige a quien será el profeta del exilio (40,6-8). El profeta respondió a la llamada de Dios y se convirtió en la voz de Yahvé entre los exiliados. Concluido el exilio y cuando los deportados volvieron a Jerusalén, un discípulo del profeta, o una comunidad de discípulos, hicieron resonar la palabra del profeta del exilio entre quienes habían regresado a Jerusalén.

El redactor de 40,9-11 conjuga literariamente la voz del profeta del exilio con la predicación de los discípulos del "profeta del Consuelo" en Jerusalén. El mensaje de 40,9-11 evoca, tras las formas imperativas («súbete... clama... di»), la voz del profeta del exilio que requiere de sus discípulos, simbolizados tras la imagen del alegre mensajero, que proclamen desde Jerusalén la salvación que Dios regala al pueblo abatido. Desde esa perspectiva, el contenido de 40,9-11 permite dos lecturas complementarias. Por una parte, 40,9-11 recoge el eco de la predicación del profeta del exilio que proclama el regreso de los deportados a Jerusalén. Por otra parte, podemos interpretar 40,9-11 como la voz de los discípulos del profeta que, una vez en Jerusalén, invitan al pueblo extenuado a recuperar el sentido de la existencia.

La voz del mensajero de buenas nuevas se derrama sobre los moradores de Judá vueltos del exilio y sobre quienes habitaban la región a finales del periodo persa, pero también recae sobre el lector del texto isaiano. Debemos recordar que tanto el conjunto del libro como los caps. 40-55 imbuyen al lector en el proceso de la conversión: el prólogo (40,1-11) invita al pueblo y al creyente a recorrer la senda de la conversión; mientras el epílogo (55,6-13) manifiesta, tras la simbología vegetal, la nueva realidad del lector y del pueblo convertidos. Desde esa óptica, el contenido de 40,9-11 destaca que el proceso de conversión emprendido por el pueblo, o por el lector, no se basa en el voluntarismo; nace del auxilio del Señor que se revela como el pastor de su pueblo (40,11).

La locución “alegre mensajero” significa literalmente “el que anuncia la buena nueva”. El mensajero no hace afirmaciones asépticas; revela que Dios consolará a su pueblo. El anuncio del alegre mensajero recoge tres aspectos complementarios. En primer lugar, el mensajero hablará desde la cima de un monte. La mención de la cumbre de una montaña puede aludir a los santuarios idolátricos que poblaban las colinas de Judá (2 R 21,2-4). Desde esa perspectiva, la presencia del mensajero de buenas nuevas sobre los santuarios falaces mostraría cómo la fuerza de la palabra aplasta la falsedad de los ídolos. Sin embargo, la referencia al monte alude, sobre todo, a Jerusalén, el Monte Santo (66,20), pues será desde el Monte Santo de Jerusalén desde donde el pueblo transformado atraerá hacia Yahvé todas las naciones (66,18-23).

En segundo término, el profeta proclama la palabra con voz potente y sin miedo. La “voz fuerte” rememora la firmeza del mandato divino expresado en 40,6: la voz divina ordenaba al profeta gritar y no sólo hablar. El mensajero, además, debe hablar sin miedo. Antaño el profeta Isaías habló a Ajaz en nombre de Dios y le dijo: “no temas” (7,4); igualmente la voz profética dice al pueblo desencantado “no temas” (40,9). El mensajero experimenta en sí mismo la futura vivencia del pueblo transformado: no tiene miedo (43,1).

En tercer lugar, el mensajero revela al pueblo la verdadera imagen de Dios: rey y pastor. El verbo “sojuzgar”, presente en la frase «y su brazo lo sojuzga todo» (40,10), denota la actitud de los reyes. Algunos reyes judaítas, siguiendo el arquetipo de los monarcas orientales, habían regido Judá buscando su provecho personal. Manasés constituye un ejemplo de la conducta impía de los reyes (2 R 21,1-18). Sin embargo Yahvé, en oposición a los monarcas judaítas, no es un rey arbitrario. Actúa con justicia, asigna a cada uno su paga (40,10; 62,11) y reconstruye la nación (43,1-7).

La mención del rey pastor aparece también en la concepción monárquica de los faraones, denominados durante las dinastías XI-XII “reyes pastores” (2050-1800 a.C.). La concepción de Yahvé como pastor sobrepasa con amplitud el aspecto de “guía” y “protector” (Dt 32,11-14; Ez 34). El rebaño de Yahvé es su pueblo (Sal 23), y Yahvé no sólo acompaña a su pueblo como pastor, sino que rehace la nación agostada (43,1-7) y se preocupa de los más desvalidos: los cor-

deritos y las ovejas madres (40,11). Los corderillos y las ovejas recién paridas se refieren al pueblo sencillo transformado por la palabra: constituyen la metáfora del "resto" (véase 4,2-3) y representan en ese sentido la porción del pueblo fiel que vive según las normas de Dios.

El tema del buen pastor aparece formulado en Jr 23,1-6, desarrollado en Ez 34 y recogido en Sal 23; pero, desde la perspectiva cristiana, adquiere su plenitud en el NT. La parábola de la oveja perdida y hallada señala la voluntad del Padre celestial para acoger a todos en su Reino (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7), y el Evangelio de Juan enfatiza la identidad de Jesús bajo la metáfora del buen pastor (Ju 10,11-18).

CAPÍTULO 2

EL COMBATE DE YAHVÉ CONTRA LOS ÍDOLOS 40,12 – 44,23

El Prólogo del Segundo Isaías relata la irrupción de la Palabra, metáfora de la decisión salvadora de Dios (40,1-11); seguidamente, el cuerpo del bloque literario describe la forma en que la Palabra transforma al pueblo deshecho (40,12 - 55,5); y, finalmente, el Epílogo manifiesta que la Palabra ha realizado la tarea para la que fue enviada (55,6-13), pues el pueblo agostado se hace fuerte y longevo cual mirto y ciprés, y se convierte en el testimonio perenne de la actuación salvadora de Dios en la historia. La primera tarea de la Palabra estriba en desenmascarar la idolatría. La voz profética descubre la falsedad de los ídolos afirmando la capacidad salvadora de Dios y ridiculizando la inutilidad de los falsos dioses. La voz profética, a lo largo de 40,12 - 44,23, confronta el señorío de Yahvé sobre el cosmos y la historia con la mezquindad de los ídolos; y, como fruto de la comparación, el texto establece la divinidad exclusiva de Yahvé y la falsedad de los fetiches.

El texto isaiano utiliza una triple línea argumental para confesar la exclusiva divinidad de Yahvé y rechazar el engaño idolátrico.

En primer lugar, la profecía presenta a Yahvé como Señor del cosmos (40,12-31; de forma precisa en 40,22.28) y contrapone la grandeza del señorío divino a la ridiculez de los ídolos (40,19-20). En segundo término, el texto describe a Yahvé como Señor de la historia (41,1 - 42,13; específicamente en 41,1-5.8-29; 42,1-13), para confrontar el señorío divino con la incapacidad de los ídolos para influir en el devenir humano (41,6-7). En último término, el poema muestra a Yahvé como libertador de Israel (42,14 - 44,23; específicamente en 42,14 - 44,8.21-23) y señala, al contraluz del poder de Dios, la incapacidad

de los ídolos para auxiliar a quien les invoca (44,9-20). En síntesis: el contenido de 40,12 - 44,23 destaca la grandeza de Yahvé y resalta la futilidad de los falsos dioses para convencer al pueblo, y al mismo lector, de que abandone la idolatría y vuelva al regazo divino. Veamos cada una de las tres secciones: 40,12-31; 41,1 - 42,13; 42,14 - 44,23.

A. YAHVÉ, SEÑOR DEL COSMOS. LA GRANDEZA DIVINA (40,12-31)

El contenido de 40,12-31 revela que Yahvé es el único señor del Cosmos. El mensaje de este segmento comienza mostrando cómo la grandeza de Dios no puede compararse con ninguna realidad visible (40,12-17). Seguidamente manifiesta que el poder de Yahvé no puede parangonarse con el pretendido vigor de las imágenes, ni con la firmeza de los reyes (40,18-24). Finalmente resalta cómo Yahvé, señor del Cosmos, invita al pueblo a depositar la confianza en Él (40,27-31). Ante el señorío de Yahvé, los ídolos aparecen como entidades inútiles que deben ser rechazadas (40,19-20).

12 ¿Quién midió los mares* con el cuenco de la mano
y abarcó con su palmo la dimensión de los cielos,
o metió en un tercio de medida el polvo de la tierra
y pesó con la romana los montes y con la balanza los cerros?
13 ¿Quién abarcó el espíritu de Yahvé
y le *instruyó* como consejero?
14 ¿Con quién se aconsejó, quién le explicó
y le enseñó la senda de la justicia?
¿Quién le enseñó la ciencia
y le mostró el camino de la inteligencia?
15 Las naciones son como *gotas* de un cazo,
***consideradas* como *polvillo* de la balanza.**
Las islas pesan *lo que un grano.*
16 El Líbano no basta para la quema,
ni sus animales para el holocausto.
17 Ante él todas las naciones son como nada,
como nada* y vacío *las estima.*
18 ¿Con quién asemejaréis a Dios,
qué imagen podréis asemejarle?

19 El fundidor* funde *el ídolo*,
el orfebre con oro lo recubre
y *suelda* cadenas de plata.
20 El que presenta una ofrenda de pobre
escoge madera *que no se pudra*,
y busca un *artesano* hábil
para erigir *un ídolo* que no *se mueva.*
21 ¿No lo sabíais? ¿No lo habíais oído?
¿No os los mostraron desde antiguo?
¿No se os dio a entender
desde *la fundación* de la tierra?
22 Él está sentado sobre el orbe terrestre
–*sus habitantes parecen saltamontes*–;
él expande los cielos como un tul
y los despliega como una tienda *para habitar*.
23 Él aniquila a los *príncipes*,
y reduce a nada a los *jueces* de la tierra.
24 Apenas han sido plantados,
apenas sembrados,
apenas arraiga en tierra su esqueje,
cuando sopla *contra* ellos y se secan,
y una ráfaga como tamo se los lleva.
25 ¿Con quién me asemejaréis
para que yo pueda compararme? –dice el Santo–.
26 Alzad los ojos a lo alto y *mirad*:
¿Quién *ha creado* esto?
El que hace salir *en* orden al ejército celeste
y a cada estrella llama por su nombre.
27 ¿Por qué *piensas*, Jacob, y *dices,* Israel:
«*Ante Yahvé se ha ocultado* mi camino,
y mi derecho *ha pasado de largo* ante mi Dios»?
28 ¿Es que no lo sabías? ¿O es que no lo has oído?
Dios *para siempre es* Yahvé.
Él *crea hasta los extremos de* la tierra,
no se cansa ni se fatiga;
es imposible escrutar su inteligencia.
29 Al cansado da vigor,
y acrecienta *la vitalidad* del débil.

30 Los jóvenes se cansan, se fatigan,
***y* los valientes tropiezan y *titubean*;**
31 *pero* a los que esperan en Yahvé,
él les renovará el vigor;
subirán como con alas de águila,
correrán sin fatigarse y andarán sin cansarse.

V. 12 1QIs[a] lee «el agua del mar».

V. 17 «Menos que nada».

Vv. 19-20 Algunos traducen 40,18 + 40,19 + 41,6-7 + 40,20. Además, 40,19 puede leerse de forma interrogativa: «¿funde el escultor la estatua...?». La comprensión interrogativa cuadra bien con las partículas interrogativas de 40,12.13.14.18.21.25.27.28.

V. 20 El texto parece confuso. La traducción es conjetural. La confusión textual podría ser deliberada, delatando de ese modo, incluso de forma sintáctica, la confusión provocada por la idolatría.

La primera tarea de la Palabra estriba en demostrar la falsedad de la idolatría (40,12 - 44,23); y la primera etapa del combate contra los ídolos consiste en probar el dominio de Yahvé sobre el Cosmos, señorío contrapuesto a la mendacidad de los falsos dioses. Para enfatizar el señorío divino y ridiculizar la inutilidad de los ídolos, el autor reviste el contenido de 40,12-31 con el ropaje de la disputa, y presenta el señorío de Yahvé bajo la vestimenta del vocabulario antropológico. De ese modo, el texto cuestiona la sensibilidad de varios interlocutores. En primer lugar, la predicación del profeta del exilio interpeló a quienes vivían deportados; en segundo término, el redactor del libro de Isaías agitó la conciencia de quienes habitaban Jerusalén a finales del periodo persa; y, finalmente, el texto suscita interrogantes en el lector para que perciba el señorío de Yahvé sobre el Cosmos. El dinamismo de Yahvé se concreta en tres acciones. Por una parte, Dios, sentado sobre el orbe terrestre, extiende y despliega los cielos (40,22); por otra parte, cuenta el número de los astros (40,26); y, en último término, devuelve el vigor a quienes están agotados (40,29). Como contrapartida del poderío divino aparece la incapacidad de los ídolos para realizar cualquier tarea (40,19-20), a la vez que se descubre la incompetencia humana para precisar las etapas del proyecto divino (40,13-14).

El primer versículo (40,12) recalca la incapacidad del ser humano para abarcar el ámbito de la creación. El texto utiliza el vocabulario

propio del trabajo artesano ("medir", "abarcar", "pesar") para relatar la pequeñez humana ante la misma naturaleza creada. El planteamiento es de tipo sapiencial (véase Jb 28,23-27; 38,4-5; Pr 30,4; Sb 11,20), pero existe una diferencia entre la presentación sapiencial y la óptica isaiana. La intención sapiencial estriba en presentar bajo la égida de la sabiduría la actividad creadora de Dios (Pr 8,22-31; Si 1,2-3), mientras que 40,12 utiliza motivos sapienciales para contraponer, mediante preguntas retóricas, la grandeza divina a la pequeñez humana.

Asentada la insuficiencia del ser humano para comprender la grandeza de la creación (40,12), el contenido de 40,13-14 señala la incapacidad del hombre para convertirse en consejero divino. La mención de los dones de consejo, inteligencia y ciencia recalcan la insuficiencia humana para imponer a Dios el proyecto sobre la creación; pero es quizá el término "justicia" el que mejor señala la preeminencia divina sobre cualquier realidad creada. La voz hebrea por "justicia" explicita la decisión del Señor para establecer el orden del cosmos. El relato de la creación revela cómo Dios estableció en el cosmos un orden "muy bueno" (Gn 1,31). La tarea del ser humano, como imagen y semejanza de Dios (Gn 1,27), estriba en "someter" y "dominar" la tierra (Gn 1,28) para que la creación continúe siendo "muy buena" (Gn 1,31). Dios es justo porque establece el orden armónico que regirá el cosmos (Gn 1,31), y el hombre practica la justicia cuando compromete la vida para que el cosmos refleje el orden deseado por Dios. Mediante el término "justicia", el mensaje de 40,13-14 recalca de nuevo la distancia infranqueable entre Dios y el hombre: Dios es justo por naturaleza, él establece el orden del cosmos; el ser humano, en cambio, es justo por participación: cuando el hombre obedece los preceptos divinos hace posible que la creación refleje el orden deseado por Dios.

El hombre tampoco puede imponer al Señor los criterios para que la creación se desarrolle armónicamente. Las preguntas que contiene 40,12-14 evocan el diálogo entre Job y Dios, donde el patriarca inquiría, sin lograrlo, la respuesta divina, y experimentaba, como contrapartida, la distancia insalvable entre Dios y el ser humano (Jb 15,8; 21,22; 36,22-26; 38,2-21; véase Jr 23,18; Pr 8,22-31). El texto profético (40,12-14) adquiere de nuevo el matiz sapiencial: Pablo, en el

himno de la Sabiduría (Rm 11,33-35), recoge las preguntas retóricas de 40,13-14 para confrontar la magnificencia de Dios con la pequeñez humana, preguntas que reaparecen en la comparación paulina entre la sabiduría del mundo y la sabiduría cristiana (1 Co 2,16).

El segmento 40,15-17 compara la potestad divina con la pujanza de las naciones (véase Dn 4,3; Sal 62,10). Los pueblos de la tierra aparecen como "naciones" e "islas". El término "naciones" remite a los pueblos que no se identifican con Israel (véase 13-23). La palabra "islas" puede aludir a los archipiélagos y a las zonas costeras del Mediterráneo, posiblemente las costas griegas y fenicias; pero, metafóricamente, simbolizan a los pueblos distantes de Israel, no sólo en cuanto a la lejanía geográfica, sino sobre todo en referencia a la distancia religiosa. La futilidad de las naciones aparece bajo la metáfora de la insignificancia de la gota escurrida de un cubo, la levedad del polvillo de la balanza o la falta de peso, símbolo de la carencia de autoridad. La simbología con que el texto describe a las naciones delata la distancia infranqueable entre la majestad de Dios y la nimiedad de los países poderosos.

Pero los términos que definen a las naciones son "nada" y "vacío" (40,17). La voz hebrea por "nada" denota la inconsistencia de las naciones; la que significa "vacío" (*tōhû*) destaca dos situaciones. Por una parte, presenta la situación del Cosmos antes de que comenzara el proceso creador: «la tierra era vacío (*tōhû*), y confusión y oscuridad por encima del abismo» (Gn 1,2). Por otra parte, la palabra "vacío" señala también la naturaleza de los ídolos (41,29). Los términos "nada" y "vacío" no sólo muestran que las naciones son incomparables con Yahvé, sino que cuando intentan asemejarse a él se convierten en ídolos. Babilonia constituye, en el Segundo Isaías, el ejemplo de la nación que intentó parangonarse con Yahvé (47,1-15). La gran potencia quiso atribuirse la autoridad de Yahvé para intervenir en la historia (47,7.10) y, por eso, se convirtió en un ídolo y fue destruida (47,1). El libro del Eclesiástico, cuando se refiere a la soberbia (Si 10,6-18), recalca también la incapacidad de las naciones para equipararse a Dios (40,15; véase Si 10,16-17). El libro de la Sabiduría, al comentar la virtud de la moderación (Sb 11,21-12,1), rememora la insignificancia de las naciones ante la majestad divina (40,15; véase Sb 11,22).

El esplendor del culto también es incapaz de sojuzgar la potestad de Yahvé (40,16). El Líbano constituía una región envidiable por el espesor de sus bosques de cedros. Pero ni siquiera el Líbano con toda su riqueza puede proporcionar animales y leña suficiente para ofrecer un sacrificio digno de la gloria de Yahvé. El Líbano y su exhuberancia constituyen la metáfora de la pretensión cultual que intenta someter la libertad divina; pero ni los sacrificios, ni el poder de las naciones, ni la inteligencia humana pueden compararse con el señorío de Yahvé.

Surge, ahora, una cuestión retórica que rubrica, implícitamente, el señorío de Yahvé sobre cualquier otra realidad: «¿con quién asemejaréis a Dios?» (40,18; véase 46,1). La vena poética de los caps. 40-55 aflora en esta pregunta, pues la locución primera (“con quién”) y el sustantivo final (“Dios”) aparecen escritos con idénticas consonantes hebreas (*ʼl*).

Tras la cuestión retórica, el segmento 40,19-20 describe la fabricación de los ídolos. La profecía no refuta el engaño idolátrico, pues la misma descripción de las imágenes demuestra su falsedad desde dos perspectivas. Por una parte, si la riqueza y feracidad del Líbano eran incomparables con la grandeza de Yahvé, ¿cómo podrá asemejarse al Señor una figurilla de plata o de madera? Por otra parte, debemos notar que la tarea de Yahvé a lo largo de 40,12-31 aparece descrita mediante verbos que señalan el movimiento. Yahvé se caracteriza por su actuación (40,22.23.29), mientras los ídolos son incapaces de moverse (40,20). Yahvé actúa, mientras que los ídolos se erigen de manera que no puedan siquiera tambalearse.

El contenido de 40,19-20 es afín al mensaje de 41,6-7; 44,9-20; 46,6-7. La función de dichos textos estriba en confrontar la exclusiva divinidad de Yahvé con la falsedad idolátrica. El señorío de Yahvé radica en su capacidad para actuar en la historia, mientras la falsedad de los ídolos nace de su incapacidad de intervenir en los acontecimientos.

El aspecto textual de 40,20 invita a profundizar en el aspecto teológico de la idolatría. Desde la perspectiva sintáctica, el contenido de 40,20a es confuso. Quizá la sensación de confusión constituya una parte del mensaje. La idolatría arroja al ser humano en el ámbito de la confusión; cuando Israel se precipita en la idolatría aparece como

el pueblo ciego y sordo (42,18-25). La confusión textual de 40,20a refleja, incluso gramaticalmente, el estado de corrupción en que se precipita el idólatra. La denuncia de la falsedad de las imágenes idolátricas es un tema recurrente en el AT (Jr 10,1-16; 51,15-19; Sal 113,3-8; Ba 6; Sb 13,11-19). El libro de los Hechos muestra cómo Pablo toma la argumentación contra los ídolos para denunciar la falsedad de las imágenes (Hch 17,29).

Desenmascarada la falsedad de las imágenes, la temática de 40,22-26 enfatiza el señorío de Yahvé sobre el cosmos. La descripción israelita del universo suponía que la tierra era una superficie plana, bajo la cual se situaba el Seol: el habitáculo donde moraban las sombras de los difuntos. Los extremos de la tierra veían levantarse montañas altas, sobre las que se erguía el firmamento. El firmamento sostenía el sol, la luna y las estrellas. Encima del firmamento se hallaba un gran depósito de agua que, en contraposición a las aguas de mares ríos y lagos, se denominaba "las aguas de encima del firmamento". Éstas están recluidas entre el firmamento y una segunda bóveda. Más allá de la bóveda que encerraba las aguas se encontraba el cielo: la morada de Dios. El contenido de 40,22 muestra al Señor sentado sobre el orbe terrestre. La posición de Yahvé «sentado sobre el orbe terrestre» permite dos interpretaciones complementarias: la primera señala la majestad de Yahvé sobre el cosmos, y la segunda destaca el señorío divino sobre la historia.

La majestad divina sobre el cosmos aparece en 40,22, donde Dios contempla desde su trono, el orbe terrestre, a los moradores de la tierra. La mención de Dios sentado en el trono señala la realeza divina, pues Yahvé es el rey de Israel (43,14). El poder de Dios es incomparable con la potencia del hombre. Dios se sienta sobre el orbe y mira el mundo, mientras el hombre parece un saltamontes ante la percepción divina. El término "saltamontes" constituye la metáfora de la pequeñez humana (Dn 4,32). La pequeñez alude a la fragilidad, en cuanto a la limitación que confiere al hombre la propia naturaleza, pero también refiere la inconstancia del ser humano para escuchar la voz de Dios (véase 40,6-7). La palabra "saltamontes" evoca también la impresión de los israelitas liberados de Egipto cuando vieron a los moradores de Canaán (Nm 13,25-33). Los cananeos les parecieron gigantes (Nm 13,32), y ellos se sintieron como saltamontes ante su

mirada (Nm 13,33). El hombre es como un saltamontes, incapaz de alterar las disposiciones de Dios sobre el cosmos.

El señorío divino sobre la historia aparece de manera sutil en 40,22. La cosmología hebrea es más compleja que el esbozo insinuado anteriormente; y, además, fue enriqueciéndose con el tiempo. El desarrollo de la cosmología judía aparece contenido en varios libros, entre los que podemos citar el "Libro de los Jubileos" y el "Libro del Gran Orden del Universo". Según la apreciación astronómica antigua, la decisión de situar a Dios sentado sobre el orbe, implicaba ubicarlo al Oriente de Jerusalén, el centro del universo. El Oriente constituye una referencia simbólica importante; es el lugar desde donde Yahvé suscita a Ciro para liberar a su pueblo (41,2).

La decisión de asentar a Yahvé sobre el orbe terrestre enfatiza el señorío de Yahvé sobre el cosmos y la historia. Pero Dios no se limita a mostrar su poder; lo ejerce desplegando el cielo como un tul y convirtiendo la tierra en un lugar habitable (40,22). La cosmología antigua afirmaba que Dios desplegaba el firmamento como quien extiende el toldo de una tienda (44,24; Sal 104,2). El firmamento, como hemos comentado, se sostenía sobre las montañas situadas en los extremos de la Tierra; entre las montañas y el firmamento afloraba la superficie terrestre. El aspecto del cosmos israelita adquiría la forma de una tienda del desierto. Los antiguas israelitas habitaban en tiendas; de ahí que al imaginar el universo lo representaran como una tienda donde mora la humanidad. La descripción del universo como una tienda revela dos hechos significativos. Por una parte, el universo es la tienda que cobija al ser humano; y por otra, el texto recalca la importancia del hombre en la creación: el ser humano es el vértice de la creación (Gn 1,27-28), y la función del universo estriba en darle cobijo (40,22; véase Gn 1,27-29).

Tras afirmar el señorío de Dios sobre el cosmos, 40,23-24 señala la superioridad divina sobre cualquier potestad humana representada por los príncipes y los jueces (véase Sal 2,2-5; Jb 34,18-19). La mención del viento que arrastra a los príncipes rememora el contenido de 17,13-14, donde el viento divino abate a los saqueadores de Israel. De ese modo, la referencia a los jefes alude a los dirigentes de la tierra, pero sobre todo a los adversarios de Israel (40,23). Durante el exilio, cuando predica el profeta del consuelo, los adversarios eran los

babilonios; a la vuelta del destierro los adversarios eran los judaítas que rechazaban a los exiliados que regresaban; a lo largo del periodo persa, los saqueadores eran los paganos y los israelitas impíos. Sin embargo, durante esas épocas, el poder de Yahvé protegió a su pueblo y aniquiló a sus opresores dispersándolos como las ráfagas de viento dispersan el tamo (40,24).

La superioridad divina sobre el orbe se aprecia en que, mediante una pregunta retórica, el texto reconoce a Dios bajo el apelativo "Santo" (40,25). La cuestión retórica utilizada en 40,25 es semejante a la que figura en 46,5. La semejanza entre 40,25 y 46,5 permite intuir que un aspecto de la idolatría estriba en establecer comparaciones entre Dios y las entidades creadas. Dios es santo y carece de parangón con cualquier otra realidad.

La definición de Yahvé como "Santo" es frecuente en los caps. 1-39 (1,4; 5,16.19.24; 6,3; 10,17.20; 12,6; 17,7; 29,19.23; 30,11.12.15; 31,1; 37,23), y en los caps. 40-66 (40,25; 41,14.16.20; 43,3.14.15; 45,11; 47,4; 49,7; 54,5; 55,5; 57,15; 60,9.14). La santidad es la categoría propia de Dios, de la que el hombre puede participar sólo por analogía. El Levítico introduce en el corazón humano la sed de santidad (Lv 19,2). Pero la santidad divina es distinta de la humana: Dios es santo por naturaleza, mientras el hombre alcanza la santidad imitando, en la vida cotidiana, la actuación liberadora de Dios en la historia. La santidad divina provoca que las realidades creadas puedan transformarse a imagen y semejanza del creador. El profeta recibió la llamada de Dios en el templo y oyó cómo los serafines se dirigían a la divinidad gritando: «Santo, santo, santo» (6,3). La presencia del denominativo "santo" en 6,3 y 40,25 revela que el Señor que domina el Cosmos (40,22) es el mismo que llamó a Isaías (6,3), pues en ambos versículos Dios aparece calificado como "santo".

Afirmada la santidad de Dios, el texto invita al lector a contemplar el cosmos: la alusión al universo aparece bajo la pregunta: «¿quién ha hecho esto?» (40,26). El verbo "hacer" en 40,26 traduce la voz hebrea *bārā'*, que significa "crear". Este verbo refiere siempre la actuación de Dios y nunca describe la tarea humana. La Escritura muestra cómo el hombre hace, construye y fabrica, pero sólo Dios crea. El hombre es incapaz de crear, pero puede contemplar la creación (40,26), y desde la contemplación puede inferir la intervención divina que late bajo el

devenir del cosmos (véase Rm 1,18-23). El cosmos no se desenvuelve autónomamente: Dios rige su destino y ordena el movimiento de los astros (Ba 3,34-35; Sal 147,4). El pensamiento semita denominaba a los astros "el ejército celeste" (34,4; Dt 17,3; 2 R 17,16; Jr 8,2); de ahí que para indicar el dominio divino sobre las estrellas, el texto afirme que Dios las hace salir en formación como a un ejército (40,26; véase 1 S 1,3). La teología egipcia y mesopotámica confería a los astros entidad divina; sin embargo el AT elimina todo atisbo de divinidad astral: las esferas celestes, como toda la creación, están sometidas al señorío de Yahvé.

El postexilio, igual que el destierro, fue una época dura para los fieles del Señor reconocidos en 40,27 bajo el gentilicio "Jacob-Israel", pues ponían en duda la aptitud de Yahvé para actuar en la historia (40,27; 49,14-16; Ez 37,11). Por eso, 40,27-31 explicita de nuevo el señorío de Yahvé sobre el cosmos, e insiste en la capacidad divina para intervenir en la historia. El señorío divino aparece bajo dos características: Yahvé es creador y Dios eterno (40,28). La palabra "creador" muestra a Yahvé como autor y gobernante del cosmos. El término hebreo por "eterno" alude al señorío de Yahvé sobre la historia (véase Gn 21,33). De ese modo, 40,28 revela que Yahvé es señor del universo y de la historia. En contraposición a la grandeza divina, el pueblo desconoce los planes divinos y piensa que Yahvé le ha olvidado, pues dice: «a Dios se le pasa mi derecho» (40,27). El pueblo vive "según derecho" cuando manifiesta ante las naciones la actuación salvadora de Dios; pero durante el inmediato postexilio, el pueblo sufrió el desgarrón de las tensiones entre quienes habían vuelto del exilio y quienes habían permanecido en Jerusalén; igualmente, las dificultades del periodo persa sumieron a Israel en el silencio de la historia.

Las dificultades siembran en el pueblo la duda respecto de la actuación salvadora de Dios. Por esa razón, 40,27-31 acentúa la intervención de Dios, aunque Israel no pueda notarla. El Señor auxilia a quien está cansado y fatigado (40,29), y sostiene a quienes confían en Él (40,29-31; véase Sal 103,5), el resto fiel (véase 4,3). La salvación experimentada por el resto evoca la liberación de los israelitas de la esclavitud de Egipto, pues ambos colectivos fueron llevados por Dios, metafóricamente, sobre alas de águila (40,31; véase Ex 19,4).

En contraposición a quienes se sienten agotados, los pobres que esperan en Yahvé (40,29; 41,17-20), aparecen los valientes (40,30), símbolo de los poderosos que desconfían de Dios (29,5). Los valientes caerán, mientras los débiles contemplarán cómo Dios les renueva las fuerzas. La potestad de Yahvé sobre el cosmos supera la capacidad del entendimiento humano (40,28; véase Rm 11,34); por eso, desde la perspectiva teológica, la historia se convierte en un misterio: el lugar de encuentro entre Dios y el hombre.

B. YAHVÉ, SEÑOR DE LA HISTORIA. CIRO, INSTRUMENTO DE YAHVÉ (41,1 - 42,13)

Asentado el dominio del Señor sobre el cosmos (40,12-31), el contenido de 41,1 -42,13 afirma el señorío de Yahvé sobre la historia mediante tres argumentos. En primer lugar, establece veladamente que Yahvé ha suscitado a Ciro (41,1-5). En segundo término, muestra la decisión divina de salvar a Israel y de abatir a los adversarios (41,8-20). En tercer lugar, revela la capacidad de Yahvé para anunciar el futuro, contrapuesta a la incapacidad de los ídolos para realizar cualquier acción (41,21-29). Ante el señorío de Yahvé sobre la historia, el contenido de 41,6-7 describe la fabricación de los ídolos y muestra la incapacidad de actuar que caracteriza a las imágenes. De la confrontación entre el señorío de Yahvé y la incapacidad de los ídolos, el lector puede inferir la supremacía de Yahvé y debe desvelar la falsedad idolátrica. Una vez asentado el señorío de Yahvé sobre la historia, aparece el Primer Cántico del Siervo (42,1-9), que delinea la elección y la misión del Siervo. Finalmente, el poeta entona un canto de victoria (42,10-13) para ensalzar el señorío de Yahvé sobre la historia y preparar al lector para la comprensión de la actuación liberadora de Dios en favor de Israel (42,14 - 44,23).

41 1 *Guardad* silencio *ante mí*, islas,
y *que* renueven su fuerza las naciones.
¡*Que se acerquen y hablen*!
¡*Comparezcamos juntos* a juicio!

2 ¿Quién ha suscitado desde Oriente
a aquel a quien la justicia* sale al paso?
¿Quién le entrega las naciones
y le *somete los* reyes?
Su espada los convierte en polvo,
como paja *los* dispersa su arco;
3 les persigue, *avanza en paz*
*por sendas que sus pies no hollarán**.
4 ¿Quién lo realizó y lo hizo?
El que llama a las generaciones desde el principio:
yo, Yahvé, *soy* el primero
y con los últimos yo *soy*.
5 *Fijaos*, islas, y temed;
confines de la tierra, temblad.
Acercaos y venid.

6 El uno ayuda al otro y dice a su colega: «¡Ánimo!»
7 Anima el fundidor al orfebre,
el que pule a martillo al que bate en el yunque,
diciendo de la soldadura: «Está bien».
Y fija el ídolo con clavos para que no se mueva.

V. 2 Puede entenderse como «victoria» (véase 54,17). San Jerónimo tradujo: «que ha suscitado de Oriente al Justo»; de ese modo aplicó el texto al Mesías, del que Ciro, «Ungido de Yahvé» (45,1), es la figura que lo preconiza.

V. 3 Lit. «no pisa con sus pies». Otros: «el sendero con sus pies no toca». La imagen evoca la rapidez del avance de Ciro.

Vv. 6-7 Algunos leen: 40,19 + 41,6-7 + 40,20. No hay argumentos convincentes para alterar el orden de los versículos.

La segunda fase del combate de la Palabra contra la idolatría comienza en 41,1-7. El pasaje presenta dos aspectos. Por una parte, 41,1-5 argumenta el señorío de Dios sobre la historia; y, por otra, 41,6-7 describe el proceso de fabricación de los ídolos. La confrontación entre ambos aspectos establece que Yahvé conduce la historia, mientras los ídolos son incapaces de acción alguna; de ese modo, se revela el señorío de Yahvé sobre la historia y se ridiculiza la inoperancia de los ídolos.

La historia recuerda que Ciro II alcanzó el trono de Ansán (558 a.C.) como tributario de los medos. Más tarde se levantó contra su soberano Astiages y ocupó la capital, Ecbátana. Después derrotó a Creso (546 a.C.), rey de Lidia. En el año 539 a.C. venció a Nabonid y se enseñoreó del imperio babilónico. Tras la conquista de Babilonia dio comienzo el Imperio persa. Ciro II publicó, según narra la Escritura, un edicto permitiendo a los judíos deportados el regreso a Jerusalén (Esd 1,1-4; 6,3-5; 2 Cro 36,22-23). Los deportados comenzaron a regresar de forma significativa al comienzo del reinado de Darío I (521-522 a.C.), quien integró Siria y Palestina en la quinta satrapía. Quienes volvían del exilio entraban en conflicto con quienes habían permanecido en Jerusalén durante el destierro. Las dificultades anidaron en el ánimo de quienes habían vuelto, que pusieron en duda la capacidad liberadora de Yahvé (véase 40,27). La duda sobre la capacidad redentora de Yahvé y la necesidad de hallar acogida entre los habitantes de Jerusalén, alentó entre quienes volvían del exilio la tentación de volver a las prácticas idolátricas (véase 2 R 21,5-10).

Con la intención de devolver la esperanza al pueblo abatido, el redactor de 41,1-7 trazó el entramado del texto desde una triple perspectiva. En primer lugar, el autor de 41,1-5 recogió un acontecimiento histórico vivido por el pueblo exiliado: el anuncio de la liberación del exilio propiciada por las conquistas de Ciro. En segundo lugar, realizó una lectura creyente de la ascensión de Ciro y de sus triunfos: tras el éxito de Ciro, latía la intervención de Yahvé en la historia; el Señor lo había suscitado desde Oriente (41,1) y alentaba sus victorias (41,2-4). En tercer lugar, el autor describe el proceso de elaboración de los ídolos (41,6-7). La confrontación entre la tarea de Ciro, suscitada por Yahvé, y la incapacidad de los ídolos para realizar cualquier acción, insufla en el pueblo la decisión de abandonar la idolatría y volver al regazo divino.

El autor de 41,1-5 enmarca la lectura creyente de la victoria de Ciro en el seno de la disputa entre Yahvé y las naciones (41,1.5). La mención de las “naciones” y las “islas” confiere solemnidad a la declaración sobre la actuación de Dios en la historia realizada mediante el triunfo de Ciro. Sin embargo, la referencia a las “naciones” e “islas” adquiere una significación simbólica. Naciones e islas simbolizan a los pueblos paganos, y constituyen también la metáfora de quienes

se niegan a descubrir la intervención de Dios en la historia acontecida mediante la liberación del exilio y el regreso a Jerusalén. Las naciones han aparecido como entidades sometidas al poder de Dios (40,23), pero ahora 41,1.5 se vale de ellas para ratificar la autoridad de Dios sobre la historia. El contenido de 40,23 afirmaba la capacidad de Yahvé para abatir a los príncipes; ahora 41,2 concreta el señorío divino en la intervención de Ciro, que derrota a los tiranos. Mediante preguntas retóricas, el texto afirma que Yahvé ha suscitado a Ciro y le ha otorgado el triunfo. La figura de este monarca aparece escondida tras el personaje anónimo suscitado por Dios desde Oriente (41,2; véase 45,1-8). La Escritura ha mostrado cómo Yahvé había suscitado la intervención de Senaquerib (2 R 18,13-19,37) y Nabucodonosor (2 R 23,31-24,26) para fustigar a su pueblo; pero la actuación de Ciro no persigue corregir al pueblo, sino liberarlo. Ciro vence a los reyes con rapidez (41,3-4), pero su mérito no estriba en la celeridad, sino en la capacidad de implantar la justicia.

La palabra hebrea por "justicia" revela que la tarea de Ciro establece relaciones armónicas que engendran paz y bienestar entre los hombres. La realidad opuesta a la "justicia" es el caos o la desarmonía (*tōhû*; 45,17). Desde la perspectiva simbólica, la creación puede entenderse como el proceso mediante el que Dios transforma el caos original (*tōhû*) (Gn 1,2) en la realidad armónica calificada como "muy buena" (Gn 1,2). De la misma manera que el Señor dotó de armonía al cosmos mediante el proceso creador, confiere ahora armonía a la historia a través de la misión de Ciro. Yahvé anuncia a su pueblo la justicia (45,19; 46,16), pero la establece por medio de Ciro, que implanta sobre la tierra la armonía deseada por Dios.

El Señor se vale de Ciro para salvar a su pueblo. Pero el señorío de Yahvé no se circunscribe a orientar la tarea del monarca persa. Yahvé gobierna el decurso de toda la historia. La potestad de Dios figura bajo dos aspectos. Por una parte, Yahvé es quien «llama a las generaciones desde el principio»; es decir, Dios estaba presente al comienzo de la historia. Por otra parte, Yahvé no está presente sólo en los acontecimientos primeros; se halla «con los primeros y con los últimos» (vése 44,6). El señorío de Yahvé abraza toda la historia, desde el comienzo hasta el final. La razón por la cual Yahvé domina toda la historia aparece bajo la expresión "yo soy" (41,4). La locución

alude al pasaje de la zarza que arde sin consumirse, desde donde Dios se revela a Moisés diciéndole: «Yo soy el que soy» (Ex 3,14).

Los comentaristas atribuyen al denominativo "Yahvé" diversos significados, en función de las diversas etimologías a las que remiten el término. Sin embargo, dos significaciones parecen ser las más importantes. La primera afirma que la voz "Yahvé" significa "el que hace ser", la segunda otorga al vocablo "Yahvé" el significado de "el que es". Ambas significaciones no tienen por qué ser excluyentes, sino que pueden combinarse poéticamente.

Seguramente, cuando el pueblo israelita era nómada, el término "Yahvé" se entendía en sentido causativo, es decir, como "el que actúa" o "el que hace ser". Yahvé no es un Dios que habita el cielo sin más; actúa en la historia y auxilia a su pueblo "haciéndole ser Israel" (43,7). Yahvé convierte un grupo nómada en el pueblo de su propiedad hablándole, apareciéndosele, estableciendo una alianza, escuchando su dolor, liberándolo y dándole la Tierra Prometida (Ex 6,2-9).

Con el paso del tiempo, Israel se asentó en Palestina y se hizo sedentario. El cambio de vida implicó la variación del lenguaje. La comprensión de Yahvé como "el que hace ser" se redujo a la locución "Yo soy". Los hebreos tomaron contacto con los cananeos. Los israelitas fueron atraídos por el culto cananeo, olvidaron a Yahvé y adoraron a los ídolos. Los profetas sentenciaron que sólo Yahvé es Dios, y que los ídolos no tienen carácter divino. La profecía de Isaías denomina a los ídolos "los que no son" (41,29), "nada" (41,24), "nulidad" (45,14). En contraposición a los ídolos, Yahvé se presenta como el único Dios (2,11.17). La locución "yo soy" recalca el único señorío y el decisivo poder de Dios contra la pretensión idolátrica, pues mientras Yahvé "es", los ídolos "no son". Yahvé es Dios porque actúa en la historia de forma eminente y liberadora, en contraposición a los ídolos incapaces de actuar, porque "no son" (41,29).

Durante el periodo persa, la concepción de Yahvé como "el que es" estaba asentada en la terminología religiosa, pero quienes habían regresado de Babilonia estaban tentados por la idolatría. Por eso, el contenido de 41,6-7 ridiculiza la inoperancia de los ídolos explicando su proceso de elaboración. Los versículos que describen la fabricación de ídolos (41,6-7; véase 40,19-20) actúan de contraluz a

la presentación del señorío divino sobre la historia (41,1-5). Mientras Yahvé suscita a Ciro y actúa desde el comienzo hasta el final de los tiempos, los ídolos son incapaces de actuar. El texto señala su incapacidad describiendo la sujeción de la imagen. El ídolo dispone de soldaduras y está sujeto con clavos para que no pueda moverse. Sólo Yahvé dirige la historia, mientras los falsos dioses son incapaces de actuar. El NT recoge el tema del señorío de Yahvé sobre el cosmos y la historia en el prólogo y el epílogo del Apocalipsis, donde Cristo aparece como el «Alfa y Omega, el Principio y el Fin» de la historia (Ap 1,8.17; 21,6; 22,13).

Dios está con Israel (41,8-20)

8 Y tú, Israel, siervo mío, Jacob a quien elegí,
linaje de Abrahán mi amigo;
9 que te así desde los *extremos* de la tierra,
y desde lo más remoto te llamé
y te dije: «Mi siervo eres tú,
te *he elegido y no* te *he rechazado*».
10 No temas, que yo estoy contigo;
no receles, que yo soy tu Dios.
Yo te *fortalezco* y te *ayudo*,
te *sostengo* con mi diestra justiciera.
11 Se avergonzarán y confundirán
todos *los que están enfurecidos* contra ti.
Serán como nada y perecerán
***quienes contienden* contigo.**
12 Los buscarás y no los encontrarás
a *quienes* disputan contigo.
Serán como nada y nulidad *quienes te combaten*.
13 *Porque* yo, Yahvé, *soy* tu Dios*,
***el que* te agarra por la diestra.**
Soy yo quien te digo: «No temas, yo te ayudo».

14 No temas, gusano de Jacob, *oruga de Israel:**
Yo te ayudo –oráculo de Yahvé–;
tu redentor es el Santo de Israel.

15 Te he convertido en trillo nuevo, de dientes dobles;
trituraráś y desmenuzarás los montes,
y convertirás en tamo los cerros.
16 Los bieldarás, y el viento se los llevará,
y una ráfaga los dispersará.
Y tú te alegrarás *con* Yahvé,
con el Santo de Israel te gloriarás.

17 Los humildes y los pobres buscan agua, pero no *la* hay.
La lengua se les secó de sed.
Yo, Yahvé, les responderé.
Yo, Dios de Israel, no los desampararé.
18 Abriré sobre los calveros arroyos,
y en medio de las barrancas manantiales.
Convertiré el desierto en lagunas
y la tierra árida en hontanar de aguas.
19 Pondré en el desierto cedros,
acacias, arrayanes y *olivos*.
Plantaré juntos en la estepa
enebros, olmos, y cipreses;
20 de modo que todos vean y sepan,
adviertan y consideren
que la mano de Israel ha hecho eso,
que el Santo de Israel lo ha creado.

V. 13 Puede leerse: «Porque yo, Yahvé tu Dios».
V. 14 Otros prefieren «gente», pero rompe el paralelismo con «gusano».

El contenido de 41,8-20 profundiza en el tema del señorío de Yahvé sobre la historia mostrando cómo Dios se preocupa de los avatares de Israel. El empeño de Dios es tan intenso que su tarea puede compararse a la descrita en 43,1-7, donde figura la creación de Israel. El pasaje se divide en tres poemas que relatan los momentos en que Yahvé ha acompañado a su pueblo: Dios lo ha elegido (41,8-13), se manifiesta como su "goel" (41,14-16) y lo crea (41,17-20).

La primera sección expone que el Señor eligió a su pueblo (41,8-13). El texto comienza con la conjunción "y" de matiz adversativo (41,8). De ese modo, la profecía interrumpe la reflexión sobre Ciro

para enfatizar el auxilio divino a favor de su pueblo. La nación aparece bajo los apelativos “Jacob” e “Israel”, característicos de 40,11 - 48,22. Dios ha elegido a su pueblo para que sea su siervo; por eso le denomina “siervo mío”. El tema del “siervo” aparece vinculado en 41,8 al motivo de la “elección” (véase 43,10.20; 44,1-2; 45,4). El término “siervo” no sitúa a Israel en la tarea de los esclavos, sino que denota la relación privilegiada entre Yahvé y su pueblo, y describe la misión que adjudica el Señor a Israel respecto de las naciones. El pueblo es el siervo de Yahvé en cuanto será testimonio ante las naciones de la actuación salvadora de Yahvé (60,1-22) y señalará ante los pueblos la exclusiva divinidad de Yahvé (43,10). Las naciones contemplarán las maravillas que Yahvé ha realizado en Israel y, viéndolas, comprenderán que sólo Yahvé es Dios (véase 2,2-3; 60,1-2).

La Escritura muestra que la elección de Israel hunde sus raíces en los albores del nacimiento del pueblo. Dios eligió a Israel como pueblo de su propiedad (Dt 7,6) desde el inicio de la historia de la nación, desde Abrahán (41,8; véase 2 Cro 20,7). El pueblo elegido no se ha comportado como siervo fiel. Frecuentemente la nación se precipitó por la senda de la idolatría (véase 2 R 16,21). Pero, a pesar de la desidia del pueblo (42,19), Dios le ha perdonado y le ha salvado (44,1-5; 48,20). La salvación de Israel consiste en que el Señor mantiene la elección de su pueblo para que sea entre las naciones testimonio de la actuación salvadora de Dios.

El Génesis narra la vocación de Abrahán (Gn 12,1-9), pero 41,8 describe la relación entre Dios y el patriarca bajo la terminología de la amistad. Yahvé no sólo llama a Abrahán; es su amigo. La amistad era una cualidad preciada en el AT (Pr 17,17). La estratificación de la sociedad israelita (familia, clan, tribu) dificultaba el nacimiento de la amistad, de ahí el realce de los relatos referentes a la amistad entre David y Jonatán (1 S 18,1-4; 19,1-7; 20) o entre Rut y Noemí (Rt). La amistad define la relación entre Dios y Abrahán, metáfora del vínculo entre Dios y su pueblo. En ese sentido, la relación entre Dios y su pueblo es personal y privilegiada; por eso Dios convoca a las naciones en el seno de la disputa (41,1.5) mientras se dirige a Israel en el plano de la amistad (41,8).

La figura de Abrahán como arquetipo del pueblo evoca los hitos de la historia de la salvación. El Señor llamó a Abrahán desde un

lugar remoto, desde Ur de los caldeos (Gn 15,7), y también llamó a su pueblo desde los extremos de la tierra: por medio de Moisés liberó a los israelitas esclavos en Egipto, y a través de Ciro devolvió la libertad a los exiliados en Babilonia. La Carta de Santiago rememora el tema de la amistad entre Dios y Abrahán cuando se refiere a la elección del patriarca. La carta destaca cómo la fe de Abrahán cooperaba con sus obras, y por eso el patriarca se convirtió en el "amigo de Dios" (St 2,18-23).

Desde la perspectiva del Segundo Isaías, la llamada crucial estriba en la liberación del pueblo exiliado. El Señor llama a los deportados y establece un pacto con su pueblo: lo elige como siervo y se compromete a no rechazarlo (41,9). La fuerza del pacto supera las condiciones de la alianza con la dinastía davídica. El Señor dijo a Salomón: «No te faltará nunca en mi presencia un descendiente... a condición de que tus hijos se comporten rectamente en mi presencia» (1 R 8,23-25). En cambio, 41,9 revela que Dios no rechazará a su pueblo. La elección de Israel implica por parte de Dios la protección del pueblo (41,8-9.13; véase 8,10) y la destrucción de los enemigos (41,10-12). La fuerza del pueblo estriba en que el Señor le auxilia, sostiene y dirige con mano justiciera (41,10; véase Sal 23). La desgracia de los adversarios radica en que el Señor los abate (41,11; 45,24). Los enemigos del pueblo figuran con el mismo vocabulario que califica a los ídolos: "nada" y "nulidad" (41,12; véase 41,29). La destrucción de los enemigos es completa, pues quienes perseguían al pueblo se extinguen y desaparecen (41,11-12).

La comprensión de Israel como "siervo" y la identificación de sus adversarios como "nada" y "nulidad" (metáfora de los ídolos) permite situar la realidad de Judá en el inmediato postexilio y también a lo largo del periodo persa. Cuando los primeros exiliados regresaron a Jerusalén, la acogida que recibieron fue buena. Quienes volvieron del exilio, unidos a un pequeño grupo que permaneció en Jerusalén, constituyeron el "resto fiel" que intentaba poner en práctica los designios de Dios (véase 4,3). Los moradores de Jerusalén que perseguían al "resto fiel" constituían los adversarios de Israel caracterizados como "nada" y "nulidad" (41,12).

La Escritura muestra cómo el Señor ratifica su alianza con el "resto fiel". El resto se convierte en el siervo de Dios que debe tes-

timoniar ante los israelitas infieles y frente a todas las naciones la exclusiva divinidad de Yahvé. El "resto" necesita la ayuda divina para mantenerse. El auxilio divino aparece bajo el imperativo "no temas", que refleja la forma en que Dios conforta a sus fieles (41,13). La expresión "no temas" rememora el diálogo entre Ajaz e Isaías. El monarca, angustiado por la perfidia de Pécaj y Rasín, acudió al profeta. Isaías le dijo: "no temas" (7,4). Bajo el consejo del profeta latía la advertencia dirigida a los habitantes de Jerusalén: «si no os afirmáis en mí no seréis firmes» (7,9). La advertencia pronunciada por Isaías volvió a repetirse en otras dos ocasiones. La primera aconteció cuando el Señor arremetió contra los falsos consejeros de Samaría y conminó al pueblo a guardar los preceptos divinos (véase 28,16). La segunda tuvo lugar cuando Judá suplicó el socorro egipcio ante el ataque asirio; fue entonces cuando el Señor requirió de su pueblo la calma y la confianza (véase 30,15). Rememorando el contenido de 28,16 y 30,15, el redactor de 41,8-13 dirige la palabra al "resto fiel" para que no tema (41,10). Le exhorta a buscar la ayuda del Señor, pues todo lo demás es idolatría: "nada" y "nulidad" (41,12). La confianza en Dios confiere seguridad al resto y le permite vivir la fe en medio de las dificultades.

La segunda sección concreta mediante el apelativo "gusano" la situación del pueblo abatido, y especifica mediante el término "redentor" la disposición salvadora de Yahvé (41,14-16). El sustantivo hebreo por "gusano" aparece en 14,11 para describir la cama putrefacta en que, metafóricamente, se acuesta el rey de Babilonia, como castigo por su engreimiento ante Yahvé. Igualmente los gusanos devoran los cadáveres de quienes se rebelan contra Dios (66,24). El sustantivo "gusano" y su sinónimo "oruga" constituyen la metáfora del pueblo que hurga entre la carroña para subsistir (véase 66,17). La época del exilio abrió la sombra de la extinción para deportados. El inmediato postexilio implicó el combate fratricida entre quienes permanecieron en Jerusalén y quienes regresaron. El periodo persa supuso la lucha por mantener la identidad social y religiosa del pueblo. Durante el exilio, el inmediato postexilio y el periodo persa, el pueblo parecía, simbólicamente, un gusano; necesitaba la intervención divina para convertirse en la nación esplendorosa auspiciada por Dios (Gn 12,1-3).

Yahvé es el redentor del pueblo. El término “redentor” traduce la palabra hebrea *gōʼēl* (véase 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17). El “goel” es el pariente más próximo de un israelita, a quien tiene la obligación de auxiliar en los momentos de dificultad (Lv 25,47-55). Cuando un israelita estaba endeudado o sometido a esclavitud, el goel tenía la obligación de liberarle; y cuando una mujer quedaba viuda, el goel debía casarse con ella para perpetuar la descendencia del difunto (Rt 2,20). La misión del goel obedece al sentimiento de solidaridad tribal, y su origen se remonta a las atribuciones del vengador de sangre (Nm 35,19). Yahvé se revela como el pariente que debe proteger a Israel en las dificultades. Yahvé pertenece a la familia de Israel; no es una divinidad lejana. El parentesco de Dios con Israel aparece ya en la saga de Isaac, donde Dios figura como el Padrino de Isaac (Gn 31,42.53).

El parentesco de Yahvé con su pueblo aparece reforzado con la mención de la santidad (41,14; véase 6,3; 40,25). La santidad denota la intimidad de Dios; por eso, cuando Yahvé actúa como goel revela su identidad divina. El Señor es el goel que no se limita a cumplir la ley, sino que derrama sobre sus elegidos, representados por la pequeñez e insignificancia de los gusanos (41,14), la fuerza que los convierte en trillos nuevos, capaces de aniquilar a sus adversarios (41,15; véase 28,27). Yahvé transformará al pueblo, débil como una oruga, en el trillo que convertirá los cerros en tamo. Los montes y cerros son los símbolos de la idolatría, pues sobre ellos se erguían los santuarios idolátricos (2 R 21). El trillo nuevo, símbolo de Israel renovado por Dios, eliminará la idolatría y se gloriará en Yahvé (41,16). La magnificencia de Yahvé no puede compararse con nada (40,25). El pueblo redimido se convierte en el siervo que da testimonio ante las naciones de la actuación salvadora de Yahvé.

El NT recoge la naturaleza redentora de Yahvé y la experiencia del pueblo redimido transfiriéndolas a Cristo y a la Iglesia. Cristo es el redentor, y la Iglesia el pueblo redimido que anuncia la salvación. El NT aplica el contenido de 41,16 a la misión de Jesús, cuando Juan Bautista anuncia que el Mesías tomará el bieldo y limpiará su era (Mt 3,12).

La tercera sección muestra cómo Yahvé renueva a su pueblo creándolo (41,17-20). La raíz “crear” (*bārāʼ*) aparece dieciséis veces

en los caps. 40-55 y denota dos matices de significado complementarios. Por un lado, connota el acto por el que Dios creó el cosmos (41,26.28). Por otro, el término "crear" designa la transformación de Israel gracias a la intervención de Dios. La creación de Israel estriba en la nueva relación que Dios establece con su pueblo; y, a partir de la nueva relación, el pueblo percibe en Yahvé el fundamento de su existencia. En ese sentido, el contenido de 40-55 narra la historia de la transformación del pueblo. Al comienzo del libro, el pueblo aparece tras la metáfora del campo agostado y la flor marchita (40,7), y al final la comunidad manifiesta su vigor tras la metáfora vivificante del mirto y del ciprés (55,13). La transformación nace de la actuación de Dios que crea, forma y hace a su pueblo (43,1-7). El mensaje de 41,17-20 plasma, mediante el uso de motivos exodales, la transformación que Dios realiza en su pueblo.

La locución "pobres y humildes" define a quienes ocupan el rango social más bajo (Sal 35,10; 37,14), no ven reconocidos sus derechos (Jb 24,9; Za 7,10) y carecen de influencia social. Los pobres y humildes constituyen la metáfora del resto que experimenta que su fidelidad no repercute en ningún cambio social o religioso perceptible. La sociedad israelita del postexilio se desleía. Pero, en medio de la disolución, el resto mantiene la lealtad. Sin embargo, busca agua y no la hay. El "agua" simboliza la bendición que Dios regala a su pueblo (43,1-21). El resto fiel no encuentra agua, pues las instituciones religiosas y sociales que deberían alimentar la fe se deshacen lánguidamente. El resto, los pobres y humildes, tienen la lengua reseca por la sed (41,17). Inquieren dónde está Dios en el silencio de la historia y, seguramente, se cuestionan si sirve de algo su fidelidad. Tal vez gritaran en su corazón: «Oculto está mi camino de Yahvé, y a Dios se le pasa mi derecho» (40,27).

El clamor de los humildes alcanza los oídos de Dios. Yahvé les responde y no les desampara. Los términos "responder" y "amparar" son sinónimos de "ayudar" y "salvar". ¿En qué consiste la respuesta de Dios a los humildes y los pobres? Dios les constituye en testigos privilegiados de la transformación del pueblo. Yahvé comunica a los pobres que el pueblo será creado de nuevo por Dios. Desde esta perspectiva, la fidelidad adquiere sentido, pues el resto se convierte

en testimonio de la certeza de la actuación salvadora de Dios. La teología cristiana relee las características del resto fiel en función de la misión de la Iglesia, pues el sentido de la vida cristiana radica en hacer visible ante la sociedad la actuación transformadora de Dios.

La transformación del pueblo se describe con motivos exodales, y acontece bajo la metáfora del agua (41,18) y el simbolismo de los árboles (41,19). La acción de Dios transformará los calveros, el desierto, las barrancas y la tierra árida en arroyos, manantiales, lagunas y hontanares. Los calveros, el desierto, las barrancas y la tierra árida constituyen la metáfora del pueblo yerto. Representan al pueblo falto de vida, carente de agua, porque, cómo diría Jeremías, ha abandonado a Dios, fuente de agua viva, para excavarse cisternas agrietadas incapaces de retener el agua; las cisternas agrietadas constituyen la metáfora de la idolatría (véase Jr 2,13). Los arroyos, los manantiales, las lagunas, y los hontanares simbolizan al pueblo transformado por la fuerza creadora de Dios (41,18; véase 48,21; Sal 114,8).

El tema del agua evoca los sucesos del éxodo. Moisés hizo brotar agua de la roca para apagar la sed del pueblo (Ex 17,1-7). El agua posibilitó la marcha del pueblo por el desierto (véase Ex 17,8 - Dt 32). Sin embargo, en 41,18 el motivo exodal del agua describe la transformación de la nación agostada. La renovación del pueblo es tan intensa que evoca los rasgos de la era mesiánica, donde el pueblo se convierte en un vergel en que crecen los frutos de la salvación (véase 11,6; Ez 47,1-12).

El poema describe la transformación de Israel mediante la mención de siete especies de árboles plantados en el desierto (41,19). El Señor hará crecer en el desierto (metáfora del pueblo agostado) cedros, acacias, mirtos y olivares, símbolo del pueblo fiel al Señor. Dios pondrá en la estepa (símbolo del pueblo marchito) enebros, olmos y cipreses, metáfora de la nación convertida. La conversión del desierto en vergel y de la estepa en jardín simboliza la nueva creación, la nueva relación que Dios establecerá con su pueblo (véase 35,6-7; 43,20). El poema está henchido de recursos simbólicos. El número siete enumera el conjunto de árboles, pero constituye la metáfora de la totalidad: todo el pueblo será renovado. Los árboles figuran con su

nombre propio; sin embargo, el olivo aparece bajo la locución "árbol del aceite" (41,19). La mención del aceite evoca la unción derramada sobre los reyes (véase 2 S 2,4); y puede sugerir, desde la óptica poética, la referencia a la nueva alianza de Dios con su pueblo (véase 55,3).

Dios aparece de nuevo bajo el apelativo "santo", con lo que el texto indica que, en la creación de su pueblo, el Señor involucra su propia intimidad: la santidad (40,20). El objetivo de la transformación estriba en que "todos" perciban en la realidad del pueblo renovado la actuación salvadora de Dios, pues bajo el término "todos" se oculta la identidad de todas las naciones.

SÓLO YAHVÉ ES DIOS (41,21-29)

21 **Aducid vuestra *causa* –dice Yahvé–,**
***presentad* vuestras pruebas –dice el rey de Jacob–.**
22 ***Que se presenten y nos anuncien* lo que va a suceder.**
Indicadnos cómo fue lo pasado,
***para que* reflexionemos;**
o hacednos oír lo venidero
para que lo conozcamos.
23 **Indicadnos las señales del porvenir,**
***para que* sepamos que sois dioses.**
En suma, haced *algo bueno o malo*,
para que nos pongamos en guardia y temamos.
24 **Mirad, vosotros sois nada, y vuestra obra nulidad*.**
¡Es una abominación elegiros!*

25 **Le he suscitado del Norte y viene,**
del sol naciente le he llamado por su nombre*.
Ha *pisoteado a los sátrapas como lodo,**
como el alfarero patea el barro.
26 **¿Quién lo *anunció* desde el principio para que lo *supiéramos*,**
o desde antiguo para que *dijésemos*: «Es *cierto*»?
No hubo quien lo indicase, ni hubo quien lo *anunciase*,
ni hubo quien oyese vuestras palabras.
27 ***¡Mirad, mirad que yo establezco un precursor para Sión*,***
y envío mensajeros de buenas nuevas a Jerusalén.

28 **Miré, y no había nadie; entre éstos no había consejeros**
a quienes *pudiera preguntar* y ellos *responder*.
29 **Todos ellos son nada*, nulidad sus obras,**
viento y vacuidad sus estatuas.

V. 24 La términos traducidos como «nada» y «nulidad» son confusos. Otros: «es despreciable quien os elige»; «es basura, lo mejor de vosotros».

V. 25 Otros: «Lo llamo por su nombre»; «desde Oriente invoca mi nombre»; «él me llama (o proclama) por mi nombre».

V. 27 Otros: «Primicias de Sión: ¡Aquí están, aquí están!»; «lo anuncié yo el primero en Sión y envié un heraldo a Jerusalén».

V. 29 1QIs[a] Targ.; TM: «desgracia».

El comienzo (41,1-5) y el final (41,21-29) del cap. 41 señalan el señorío de Yahvé sobre la historia, en contraposición a la mendacidad de los ídolos (41,6-7). Pero 41,21-29 abate el falso poder idolátrico tras haber expuesto la intervención divina en favor de Israel: Yahvé elige (41,8-13), redime (41,14-17) y crea a su pueblo (41,17-19), para que todos puedan percatarse de la actuación de Dios. Desde esta óptica percibimos que 41,21-29 insta al pueblo, y al lector, a reconocer la grandeza de Dios y a rechazar la idolatría. Tanto en 41,1-5 como en 41,21-29, el argumento teológico aparece revestido bajo el ropaje de la disputa, el motivo literario utilizado para destaca el señorío divino sobre la historia, y rechaza la falsedad idolátrica (41,21-19; véase 43,8-13; 44,7-11).

Yahvé inquiere burlonamente de los ídolos la demostración de su potestad (41,21). Por una parte, les exige la revelación de los sucesos futuros (41,22a.22c; 23a); por otra, solicita la explicación de los acontecimientos pasados (41,22b); y, en último término, demanda cualquier acción que pruebe la capacidad de los falsos dioses para intervenir en la historia (41,23b). La mención de las cosas pasadas no requiere de los ídolos la relación de los sucesos que han acontecido, pues los hechos pasados son conocidos y su enumeración no demostraría la divinidad de los ídolos. Bajo el término "explicación", la voz profética solicita que los ídolos interpreten los sucesos pasados dando cuenta de las ocasiones en que han intervenido en la historia, pues eso probaría su naturaleza divina.

La Escritura aduce que el Señor actúo en la historia, y de ahí deduce la capacidad divina de intervenir en los acontecimientos futuros.

Dios actuó en la historia: liberó a los israelitas de la esclavitud de Egipto y les regaló la Tierra Prometida (Ex 1 - Jos 24), y mediante la voz de los profetas advirtió a su pueblo sobre la necesidad de guardar los mandamientos (véase Jr 9). La amonestación profética era clara: la desobediencia precipitaría al pueblo al desastre (véase Jr 8). El anuncio profético se cumplió: la desidia de Judá provocó la destrucción de Jerusalén y sumió al pueblo en el dolor del exilio (véase 2 R 23,31-25,26). En el destierro el pueblo intuyó que Yahvé anunciaba sucesos que acontecían (42,23-25; Jr 8-9). La certeza del cumplimiento de las predicciones anteriores, concretamente la advertencia de Jeremías contra Jerusalén (Jr 8-9), suscitó en el ánimo de los deportados la esperanza de que la predicción del profeta del Consuelo, concretada en el triunfo de Ciro y en el retorno de los deportados a Jerusalén, se cumpliría. El profeta del Consuelo percibió tras las victorias de Ciro el pulso de Dios, que tejía la historia en favor de su pueblo, y por eso anunció la liberación del exilio y el retorno a Jerusalén de los desterrados (41,1-5.25; 45,1-7). Cuando los deportados regresaron a Jerusalén (522 a.C.), los discípulos pusieron por escrito la predicción del maestro: Yahvé había propiciado la destrucción de Babilonia, la liberación del pueblo deportado y su regreso a Sión, y todo eso gracias a la intervención de Ciro, a quien el mismo Yahvé había suscitado (41,1-5.25; 45,1-7).

El resto fiel que mora en Jerusalén durante el periodo persa, abatido por los sinsabores de la historia, experimenta la tentación de abandonar a Yahvé para buscar el falso socorro de los ídolos. Ahí es donde intervine el redactor de 41,21-29, quien retomando la experiencia del pueblo que palpó la intervención de Dios durante la liberación del exilio, desea convencer a los moradores de Judá de que abandonen los ídolos y busquen el amparo de Yahvé (41,21-29). El autor de 41,21-29 relee el triunfo de Ciro desde la perspectiva teológica: la victoria de Ciro no es casual; se debe a la decisión de Yahvé (41,25a.27).

Yahvé ha suscitado a Ciro desde el Norte, y el rey viene desde el sol naciente, ya que Dios le ha llamado por su nombre (41,25a). Analicemos los tres apartados de la afirmación. En primer lugar, el texto sostiene que Yahvé está sentado sobre el orbe terrestre (40,22). Al comentar 40,11-31 sugeríamos que, atendiendo a la cosmología

hebrea, la posición de Yahvé sobre el orbe le asentaba en el Norte. El emplazamiento denota el simbolismo de la situación majestuosa desde la que Dios rige los destinos del Cosmos. La ubicación revela que el Señor se vale de todo el tesón con que rige el mundo para suscitar a Ciro. En segundo lugar, Ciro viene desde el sol naciente, es decir, desde Oriente. El rey comenzó sus campañas militares en Oriente y fue desplazándose hacia Occidente. En tercer lugar, Yahvé llama a Ciro por su nombre. Quien conoce el nombre de otro tiene poder sobre él (Gn 32,29; Jc 13,18). Cuando Yahvé llama a Ciro por su nombre le designa para una misión particular, a la vez que establece con él una relación privilegiada (43,1; 45,3-4). Ciro constituye la mediación con que Yahvé propicia el regreso de los exiliados a Jerusalén; así lo sugiere 41,27: «envío a Jerusalén la buena nueva». La buena nueva consiste en la presencia en Sión de quienes han sido liberados gracias a la intervención de Ciro, suscitado por Yahvé, señor de la historia.

En contraposición al señorío de Yahvé sobre la historia, el contenido de 41,21-24.26.28-29 arremete contra la falsedad de los ídolos, incapaces de intervenir en los acontecimientos. Los idólatras reciben los calificativos de “nada”, “nulidad”, “abominación”, “viento” y “vacuidad” (41,24.29; véase 44,9-20). La palabra “vacuidad” (*tōhû*) describe también la situación del cosmos antes de que, mediante el proceso creador, Dios estableciera una relación nueva con toda la realidad: antes de la creación la tierra era “caos” (*tōhû*), confusión y oscuridad (Gn 1,2). Desde esa óptica, la afirmación de la vacuidad de los ídolos implica la decisión de situarlos fuera del ámbito de la creación. Supone la decisión de ubicarlos fuera de la relación con Dios, la única que confiere identidad a personas y cosas. De la misma manera que la voz “vacuidad” (*tōhû*) califica la naturaleza de los ídolos; la palabra hebrea por “abominación” designa su aspecto moral, pues denota lo que es detestable por naturaleza y que aparece como peligroso e inquietante (Pr 13,19; 29,27). Uniendo ambos significados percibimos que la idolatría quiebra la relación con Yahvé por parte de quien la practica, a la vez que emponzoña las relaciones sociales.

¿Quiénes son los ídolos y los idólatras referidos en 41,1-29? Los ídolos son las naciones y las islas que disputan a Yahvé la autoridad divina (41,1.5). Las naciones y las islas simbolizan a los paganos

desde dos perspectivas. Por una parte, los paganos son los babilonios que deportaron a los judaítas. Seguramente se mofarían de los desterrados, ya que la conquista de Jerusalén revelaba para los antiguos la inferioridad del dios de Israel, Yahvé, ante la potestad del dios babilónico, Marduk. Por otra parte, si nos situamos en el ámbito del resto fiel que habita Jerusalén en el inmediato postexilio, los adversarios de Yahvé son también los mismos judíos que desprecian a quienes constituyen el resto fiel. De ese modo, 41,21-29 reconoce como idólatras a quienes impiden la subsistencia de los fieles de Yahvé, ya sean paganos o judíos.

En síntesis podemos afirmar que 41,21-29 ratifica el único señorío de Yahvé sobre la historia (véase 43,8-13; 44,6-8; 45,5) y refuta el pretendido poder de los ídolos (véase 40,18; 42,8; 44,9-20). Desautoriza a los idólatras e insta a su conversión, a la vez que confirma la esperanza depositada en Yahvé por parte de sus fieles.

Primer Canto del Siervo de Yahvé (42,1-9)

42 **1 *Mirad* a mi siervo, a quien sostengo,**
a mi elegido, en quien *me complazco*.
He puesto mi espíritu sobre él
para que lleve el derecho** a las naciones.
2 No vociferará ni *clamará*,
***ni* hará oír en la calle su voz.**
3 No partirá la caña *cascada*
***ni* apagará la mecha que se *extingue*.**
***Promoverá* lealmente *el derecho*;**
4 no desmayará ni se quebrará*
hasta implantar en la tierra *el derecho*,
y su instrucción *que esperan* las islas.

5 Así dice Dios, Yahvé,
el que crea los cielos y los extiende,
el que *afianza* la tierra y *cuanto* brota en ella,
el que da aliento al pueblo *que la habita*
y espíritu a los que *viven en* ella.

[6] Yo *soy* Yahvé, te he llamado *para* la justicia,
te así de la mano, te formé,
y te he destinado a ser alianza del pueblo
y luz de las *naciones*,
[7] para abrir los ojos *de* los ciegos,
para sacar del calabozo a *los presos*,
de la cárcel a los que viven en tinieblas.
[8] Yo *soy* Yahvé, ése es mi nombre;
no cedo a otro mi gloria, ni mi *honor* a los ídolos.
[9] Las cosas *antiguas* ved que *han sucedido*,
***por eso* yo os anuncio otras nuevas;**
antes de que broten os las hago oír.

V. 1 La Septuaginta lee en 42,1: «Jacob, mi siervo... Israel, mi elegido». Añade los sustantivos «Jacob» e «Israel», éste último tomado seguramente de 49,3. De ese modo recoge una tradición antigua que percibía en el Siervo una metáfora de la comunidad israelita.

V. 2 Otros: «la ley», «la salvación».

V. 4 Griego y Targum: «ni se quebrará». Hebreo: «no correrá».

Vv. 1-9 Algunos autores sitúan el final del Primer Cántico en v. 7; otros en v. 4.

El pasaje anterior afirmaba el señorío de Yahvé sobre la historia y fustigaba la falsedad de los ídolos (41,21-29). Yahvé suscitó a Ciro para redimir a su pueblo; y ahora Dios, ejerciendo de nuevo su señorío sobre la historia, elegirá otro personaje, el Siervo, para renovar el pacto con su pueblo y extenderlo a las naciones (42,1-9). El contenido de 42,1-9 constituye el Primer Cántico del Sirvo de Yahvé, perteneciente a la colección de cuatro cánticos que jalonan el contenido de 40-55: 42,1-9; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12.

El Primer Canto puede deslindarse en dos secciones íntimamente relacionadas: 42,1-4 y 42,5-9. En la primera sección (42,1-4) escuchamos la voz de Yahvé que presenta al Siervo y la confiere una misión. Yahvé sostiene, elige, se complace y deposita el espíritu en su Siervo (42,1ab), para que lleve el derecho a las naciones (42,1c). La tarea de Siervo difiere de la realizada por Ciro, pues el rey desarrolló su misión con fuerza y brillantez (41,25b), mientras el Siervo llevará a cabo su misión con sencillez y humildad (42,3). Actuará con lealtad hasta implantar en la tierra el derecho y la instrucción (*tôrâ*) a las islas (40,4).

La segunda sección (42,5-9) reitera la presentación y señala la misión del Siervo. El inicio del poema muestra el señorío de Yahvé sobre el cosmos (42,5); y los dos últimos versos señalan, en contraposición a la majestad divina, la falsedad de los ídolos (42,8-9). El centro de la perícopa destaca cómo Yahvé llama, toma de la mano y forma al Siervo para convertirlo en alianza del pueblo y luz de las naciones (42,6). La misión del Siervo, en cierta analogía con la de Ciro a favor de los deportados (41,2; 42,6), establecerá relaciones armónicas que engendran paz y bienestar (42,6); pero, sobre todo, destacará por su aspecto liberador: el Siervo abrirá los ojos de los ciegos y redimirá a los presos y a quienes viven en tinieblas (42,7).

La descripción de la elección del Siervo se reviste de cuatro temas teológicos que confieren realce al personaje. En primer lugar, la vocación del Siervo figura con los motivos propios de la llamada dirigida por Dios a los profetas. La vocación del Siervo recuerda la llamada a Jeremías. El Señor formó a Jeremías como forma también al Siervo (42,6; Jr 1,5). Dios constituye a Jeremías como profeta de las naciones, tarea a la que también destina al Siervo (42,6; Jr 1,5). Sin embargo, la encomienda del Siervo supera el cometido de los profetas, pues el mismo Siervo se convierte en alianza del pueblo y luz de las naciones (42,6). En segundo término, el Siervo recibe la efusión del espíritu (42,1), lo que asocia su vocación a la de los jefes carismáticos del tiempo de los jueces y de los albores de la monarquía. El espíritu de Yahvé se posó sobre Otniel, quien derrotó a Cusán Risatáin, enemigo de Israel (Jc 3,9-11). Igualmente el espíritu envuelve a Saúl (1 S 10,9-10) y a David (1 S 16,13), y será el espíritu de Yahvé quien reposará sobre el retoño de Jesé (11,1-2), metáfora del futuro Mesías.

En tercer lugar, la formación del Siervo evoca el momento en que Yahvé formó al primer hombre con el polvo de la tierra (42,6; Gn 2,7); la raíz hebrea por “formar” refiere la formación de Adán y del Siervo. En ese sentido, el Siervo presenta las mismas características del hombre primigenio que habitó el paraíso. Ambos fueron formados por Dios, pero entre ambos existe una diferencia: mientras el pecado de Adán quebró el pacto entre Dios y el ser humano (Gn 3,1-24), la fidelidad del Siervo reconstruirá la alianza (42,6). En último término, 42,6 afirma que Yahvé ha llamado al Siervo en justicia. La palabra “justicia” (*ṣᵉdāqâ*) revela la capacidad del Siervo para instaurar las

relaciones armónicas que engendran la paz y el bienestar; este matiz relaciona a Ciro y al Siervo, pues ambos establecen en su entorno relaciones armónicas (*ṣᵉdāqâ*: 41,1; 42,6).

El Siervo es un personaje a quien los eruditos atribuyen diversas identidades. Unos perciben tras la imagen del Siervo la presencia de un individuo concreto (Ciro, Israel, Moisés, Zorobabel, etc.). Otros lo consideran la metáfora de Israel, o el símbolo del resto fiel a los preceptos divinos. Algunos intuyen en la entrega del Siervo la presencia de un personaje mesiánico, que revelará su plena identidad en la persona Jesús de Nazaret. Algunos versículos señalan la identidad individual del Siervo (48,16b), y otros apuntan a su naturaleza comunitaria (49,3). La *Septuaginta* lee en 42,1: «Jacob, mi siervo... Israel, mi elegido», en lugar de «mi siervo... mi elegido», como consta en el texto hebreo. Desde esta perspectiva, los LXX dan testimonio de la tradición que percibe en el Siervo la metáfora del Israel redimido.

Sin embargo, lo más importante es el carácter misterioso que envuelve a la figura del Siervo. El término “misterio” denota, en el lenguaje cotidiano, lo extraño, lo que el intelecto humano no puede entender. Pero, en el lenguaje religioso, la voz “misterio” presenta otro significado. El “misterio” es el ámbito donde acontece el encuentro personal entre Dios y el hombre. Más que su identidad, el elemento que delinea la figura del Siervo es su carácter misterioso, su capacidad para posibilitar la instauración de relaciones con Dios. El Siervo manifiesta una naturaleza misteriosa porque, gracias a su entrega, Israel restablecerá la alianza con Dios, y las naciones percibirán el sentido de la existencia a la luz de Yahvé (42,4.6).

A nuestro juicio, el contexto de 42,1-9 permite entender la figura del Siervo como la metáfora del resto fiel: la comunidad que, en el seno de las dificultades del inmediato postexilio y del periodo persa, guarda fidelidad al Señor y, de ese modo, mantiene viva la alianza entre Dios y el pueblo (42,6). Dicha alianza posibilitará la conversión de todo el pueblo, que, transformado, se convertirá en la luz de las naciones (42,6), pues al final de los tiempos, todas las naciones, atraídas por el testimonio de Israel, acudirán a Jerusalén para adorar a Yahvé (caps. 65-66). Desde esa perspectiva, el Siervo recoge la dimensión misteriosa, pues se convierte en el intermediario que

restablece la alianza entre Dios y su pueblo, a la vez que posibilita a todas las naciones el conocimiento de Yahvé.

La misión del Siervo estriba en llevar a la tierra el derecho y la instrucción a las islas (42,4). El sustantivo "tierra", aunque denota en algunos casos la tierra de Israel (28,22), simboliza a los habitantes del Orbe. La palabra "islas" alude a los moradores de la tierra bajo la connotación simbólica de los paganos, pues las islas designaban las costas de Palestina y las islas del Egeo, pobladas por filisteos y griegos, pueblos paganos. La tarea del Siervo se dirige a todos los hombres, incluso a los paganos. Su quehacer estriba en implantar en la tierra el derecho. La voz hebrea por "derecho" describe la instauración del orden deseado por Yahvé en el mundo. Establecer el orden de Dios implica esforzarse para que la creación recupere la connotación de "muy buena" con que Yahvé la definió en los orígenes (Gn 1,31). El Siervo restablecerá el orden deseado por Dios mediante la instrucción que ofrecerá a las islas (42,4). El sentido del término "instrucción" (*tôrâ*) es muy amplio: puede referirse a un conjunto determinado de leyes, al Pentateuco, a la totalidad de la Escritura, e incluso a todo el cuerpo legislativo de la tradición judía. Sin embargo, en 42,3 denota el comportamiento que permite establecer en el mundo el orden anhelado por Yahvé. El Siervo instaurará el orden querido por Dios mediante la enseñanza de los preceptos divinos (*tôrâ*), y lo hará con lealtad a Yahvé (42,3). El vocablo "lealtad" denota la fidelidad a Yahvé y la firmeza de la labor con que actuará el Siervo.

La tarea del Siervo apunta a un proceso en dos etapas. La primera presenta al Siervo bajo la denominación de "alianza del pueblo". El sustantivo "alianza" (*b^{e}rît*) evoca el pacto sellado entre Dios y su pueblo en el Sinaí (Ex 19,1-20,21), que se quebró por las infidelidades de Israel (Jr 8-9); pero ahora el Siervo restablecerá la alianza con Dios. La lealtad del Siervo será el catalizador para que el pueblo idólatra perciba cómo el Señor actúa en favor del resto fiel, y cuando el pueblo vea la actuación divina se convencerá del señorío de Dios sobre la historia, y se adherirá a Yahvé. De ese modo, el Siervo se convertirá en el mediador para establecer la alianza entre Yahvé y su pueblo. La segunda etapa describe al Siervo como "luz de las naciones". El pueblo que establece la alianza con Yahvé atraerá todas las naciones a Sión, pues será testigo de la intervención salvadora de Dios en la historia (véase 66,12-23).

El Siervo abrirá los ojos a los ciegos y sacará del calabozo a quienes viven en tinieblas (42,7). Las palabras "ciegos" y "calabozo" aluden, simbólicamente, a los israelitas que incumplen los preceptos divinos (42,7; véase 42,19.22), y el término "tinieblas" refiere, entre otros aspectos, la idolatría de los paganos (47,5). Desde esta perspectiva, la tarea del Siervo radica en reconducir al pueblo infiel y a los paganos por los caminos de Dios. El Siervo cumplirá su misión desde la humildad (42,3). La sencillez establece la diferencia, entre otros matices, entre la actuación de Ciro y el Siervo: la humildad del Siervo contrasta con la magnificencia de Ciro (41,25).

El contenido de 42,5.8-9 sustenta sobre tres principios la autoridad de Yahvé para elegir y confiar la misión al Siervo (42,1-4.6-7). En primer lugar, la autoridad de Yahvé sobre el Siervo procede del poderío divino sobre el cosmos. La tarea divina expuesta en 42,5 resume la obra creadora de Dios relatada al comienzo de Génesis, donde Dios crea el cielo y la tierra (42,5 véase Gn 1,1), establece el firmamento (42,5; véase Gn 1,7), determina que la tierra produzca vegetación (42,5; véase Gn 1,11) y ofrece aliento al ser humano (42,5; véase Gn 2,7). Además 42,5 denomina al Señor "Dios Yahvé", término análogo al que aparece en el relato del paraíso: "Yahvé Dios" (Gn 2,4). El segundo argumento sitúa la potestad de Yahvé en su señorío sobre la historia. El Señor intervino en los sucesos pasados, y de ahí el texto intuye su potestad para influir en los acontecimientos futuros (42,9; véase 41,1-5). El tercer argumento apoya la autoridad de Yahvé en su propia divinidad; sólo Yahvé es Dios (42,6.8). La afirmación "Yo soy Yahvé" (42,6.8) alude al momento en que Dios reveló su identidad a Moisés durante el prodigio de la zarza (Ex 3,14).

De nuevo, la revelación del señorío de Yahvé sobre el cosmos y la historia reafirma la exclusiva divinidad de Yahvé y ridiculiza la ambición de los ídolos (42,8; véase 40,25; 43,10-12; 44,6-8; 45,3.5-6.14-15.18.20-22; 46,5-7.9; 48,11). Yahvé, afirmando su autoridad contra la pretensión idolátrica, demuestra, una vez más, su celo por Israel (véase Ex 20,3; Dt 4,24).

El NT muestra cómo Jesús de Nazaret asume la identidad y la misión del Siervo. El evangelio describe a Jesús desde la perspectiva teológica del primer cántico (41,1-4; véase Mt 12,18-21). Jesús recibe, como el Siervo, la efusión del espíritu (41,1; véase Mt 3,16; Jn 1,32-

34) y proclama la verdad (42,3; véase Jn 8,45; 14,6). La misión de Jesús trasluce y lleva a plenitud la misión del Siervo (42,6-7; véase Mt 11,1-10): el Señor se convierte en luz de las naciones y confiere esperanza a quienes habitan en tinieblas (Lc 1,79; Jn 8,12), cura enfermos (Lc 7,22), proclama la libertad (Jn 8,32; véase 107,10) y devuelve la vista a los ciegos (Jn 9).

HIMNO DE VICTORIA (42,10-13)

10 **Cantad a Yahvé un cántico nuevo,**
alabadle **desde** ***el confín*** **de la tierra;**
que lo ***ensalce*** **el mar y cuanto contiene,**
las islas y sus habitantes.
11 ***Que*** **alcen la voz el desierto y sus ciudades*,**
las explanadas que habita Quedar,
que exulten **los habitantes de** ***Sela****,**
que **vitoreen desde la cima de los montes.**
12 ***Que*** **den gloria a Yahvé**
y ***que proclamen*** **su** ***alabanza*** **en las islas.**
13 **Yahvé sale como un bravo,**
su furor despierta como el de un guerrero;
grita y vocifera, se muestra valeroso contra sus enemigos.

V. 11 (a) En lugar de «ciudades», algunos entienden «tiendas».
(b) Algunos, apelando al texto griego, entienden «Petra».

El mensaje de 41,21-29 enfatiza el señorío de Yahvé sobre la historia, contrapuesto a la falsedad de los ídolos; y, una vez afirmada la potestad divina, el Primer Canto muestra cómo el Señor suscita al Siervo, símbolo del resto fiel, para propiciar la liberación del pueblo y de las naciones (42,1-9). Asentado el señorío de Yahvé, el "Cántico Nuevo" constituye el himno que entonan el pueblo y las naciones para agradecer a Yahvé su intervención salvadora (42,10-13).

El himno procede seguramente de las celebraciones litúrgicas que ensalzaban el triunfo de Yahvé sobre sus adversarios, y presenta por eso concomitancias con los salmos (42,10-13; véase Sal 33,3; 96,1; 98,1; 144;9; 149,1). El redactor del libro de Isaías utilizó fragmentos

hímnicos de la liturgia del templo para estructurar el texto isaiano; y, en ese sentido, el "Cántico Nuevo" sirve de colofón a la presentación del señorío de Yahvé sobre la historia mencionado en 41,1 - 42,9.

El lenguaje poético alude, mediante una simbología topográfica, a quienes han sido salvados por Yahvé. Los confines de la tierra simbolizan a los habitantes del orbe (42,10; véase 40,28). El mar delata, metafóricamente, a los adversarios de Yahvé (42,10; véase 43,16-21). Las islas connotan a los países lejanos, metáfora de los paganos, con quienes Dios pleiteó (42,10; véase 41,1). El desierto y sus ciudades simbolizan a los israelitas alejados del Señor (42,11; véase 43,19-21). Quedar denota, etnográficamente, una tribu del desierto (21,16-17); y Sela es una ciudad del desierto situada en el país de Edom (16,1: Roca del desierto; 2 R 14,7). Pero la referencia a los quedaritas y a los habitantes de Sela constituye, desde la óptica poética, la metáfora del pueblo israelita alejado de los preceptos divinos (véase 41,18-21). El pueblo y las naciones agradecen la salvación recibida, pues la intervención de Dios (41,1-5.25) les ha liberado de la falsedad idolátrica (41,28-29).

El contenido de 40,12 - 42,9 manifiesta el poder de Dios sobre la historia, pero 42,13 describe la fuerza del Señor bajo el aspecto del guerrero. Yahvé derrota a los adversarios de Israel de la misma manera que vencía a los ídolos. La presentación de Yahvé como guerrero recoge la tradición del AT (42,13; 59,15-20; Jc 5,4; Nm 10,35; So 1,4) y señala la fiereza con que Yahvé defiende la libertad de su pueblo. El Apocalipsis recoge el tema del "Cántico Nuevo" para mostrar cómo los cristianos agradecen la entrega redentora de Jesús en favor de la humanidad (Ap 5,9-10).

C. YAHVÉ, LIBERTADOR DE ISRAEL: 42,14 - 44,23

La profecía ha definido el señorío de Yahvé sobre el cosmos (40,12-31) y la historia (41,1 - 42,13), y ha señalado la falsedad de los ídolos (40,19-20; 41,6-7). El contenido de 42,14 - 44,23 destaca la solvencia de la potestad divina para liberar a Israel, a la vez que señala la incapacidad de los ídolos para socorrer a quien les implora. El texto comienza resaltando la decisión divina de actuar en favor de su pueblo y contra sus adversarios (42,14-17). La resolución topa con la

ceguera del pueblo ante la intervención de Yahvé (42,18-25). Pero el amor de Dios es más fuerte que la desidia humana, y el Señor decide crear de nuevo a su pueblo (43,1-7). La intervención divina reafirma la exclusiva divinidad de Yahvé (43,8-12), derrota a los enemigos (43,14-15) y renueva a Israel (43,16-21). Aunque la nación se muestra desagradecida ante la bondad divina (43,22-28), el texto revela cómo el Señor derrama su bendición sobre el pueblo (44,1-5). El Señor revela su divinidad (44,6-8), deshace la idolatría (44,9-20) y renueva su fidelidad sobre el pueblo elegido (44,21-23). La sección confronta la grandeza liberadora de Yahvé con la inutilidad de los ídolos, pues mientras Yahvé crea a su pueblo (43,1-7) los ídolos son incapaces de salvar a quien les invoca (44,9-20).

Anuncio de la intervención de Dios (42,14-17)

[14] *Estaba mudo desde hace mucho tiempo*,
me había reprimido,
***pero ahora* grito como parturienta,**
resoplo y jadeo *de manera entrecortada*.
[15] Derribaré montes y cedros,
toda su *hierba* secaré;
convertiré los ríos en *tierra árida***
y *desecaré* las lagunas.
[16] Haré andar a los ciegos por un camino que no conocían,
por senderos que no conocían los encaminaré.
Trocaré delante de ellos la tiniebla en luz, y lo tortuoso en llano.
Esas cosas haré y no *dejaré de hacerlas*.
[17] *Retroceded, aturdidos* de vergüenza,
los que confiáis en ídolos,
los que decís a la estatua fundida:
«Vosotros sois nuestros dioses».

V. 15 Lit. «en islas»; otros «en tierra firme».

La descripción de la intervención de Dios a favor de su pueblo y contra sus adversarios comienza en 42,14-17. Dios reconoce su largo silencio (42,14), promete al pueblo la salvación y anuncia la derrota

de los adversarios (42,15-16). El texto enfatiza la vergüenza de los idólatras ante la intervención de Dios (42,17).

El contenido de 42,14-17 puede enmarcarse en tres ámbitos históricos. En primer lugar, los judaítas sintieron la lejanía de Dios en el exilio. El destierro babilónico probó la fe del pueblo deportado, que sintió cómo la pujanza de Yahvé había sido abatida por la fuerza de Marduk (587-538 a.C.). En segundo término, los deportados que volvieron a Jerusalén (522 a. C.) sintieron también la lejanía de Yahvé, pues quienes habían permanecido en Judá no acogieron bien a quienes volvían del exilio. En tercer lugar, durante el periodo persa (538-333 a.C.), los moradores de Yehud vivieron ocultos en el silencio de la historia; la arqueología apenas aporta información sobre la vida de la comunidad. El mensaje de 42,14-17 nace de la experiencia del exilio, crece durante el inmediato retorno y adquiere forma literaria en el periodo persa. Durante esas tres etapas, el pueblo pensó que el Señor le había abandonado (40,27; 54,7). Sin embargo, el contenido de 42,14-17 no enfatiza la experiencia de abandono; hace hincapié en la decisión divina de salvar al pueblo exhausto.

Dios parecía ausente durante en el exilio (42,14), pero con la furia del guerrero y el jadeo de la parturienta salvó a su pueblo por medio de Ciro (42,13-14; véase 41,1-5.25). El Señor arremetió contra los adversarios de su pueblo, contra los babilonios, simbolizados por el cedro, el monte, la hierba, los ríos y las lagunas (42,15; véase 5,2 44,27; Sal 107,33). El Señor agosta la pujanza de Babilonia, convirtiéndola en tierra árida y hierba seca, metáfora del país derrotado.

La victoria de Ciro permitió la liberación de los judaítas deportados (véase Esd 1,2-4). Los exiliados aparecen bajo la metáfora del pueblo ciego cuya vida se agostaba en Babilonia. Pero Yahvé, gracias a Ciro, los liberó y volvieron a Jerusalén. Dios trazó ante ellos un camino y una senda (42,16; véase 40,3), convirtió lo escabroso en llano (42,16; véase 40,4) y transformó la tiniebla en luz. La transformación de los accidentes geográficos no describe la ruta de retorno de los deportados; es la metáfora que revela la transformación del pueblo. La liberación del exilio no significa sólo el retorno a Jerusalén; simboliza también la senda de conversión que emprendió Israel para dejar de ser el pueblo ciego y convertirse en la nación que proclama la gloria de Dios.

Durante el periodo persa, los judíos también experimentaron la lejanía de Dios. La arqueología señala la pobreza de Jerusalén en comparación con el esplendor de la época salomónica. El autor de 42,14-17 relee la experiencia del exilio y la situación del pueblo durante el periodo persa. El pueblo se disuelve en el abandono, pero el autor recuerda cómo Dios transformará la tiniebla en luz deslumbrante (42,16). La transformación de la tiniebla en luz evoca el relato de la creación (Gn 1,1-3) e indica la decisión divina de crear a su pueblo (véase 43,1-7). Los contrincantes de los israelitas aparecen bajo el símbolo de los cedros, montes, ríos y lagunas. La situación del pueblo figura tras la metáfora de la ceguera: el pueblo es incapaz de encontrar caminos de esperanza. Por eso, la voz profética afirma la actuación de Dios que transforma al pueblo, transformación reflejada bajo la mutación de lo escabroso en llano. Una vez más, la profecía ratifica que la salvación se debe a la intervención de Dios (42,16) y no al pretendido poder de los ídolos (42,17).

La ceguera de Israel (42,18-25)

18 **¡Sordos oíd! ¡Ciegos, mirad y ved!**
19 **¿Quién está ciego, sino mi siervo?,**
¿quién tan sordo como el mensajero a quien envío?
(¿Quién es tan ciego como el enviado*
y tan sordo* como el siervo de Yahvé?)
20 **Por más que has visto, no has hecho caso;**
***por más que* has abierto las orejas, no has oído*.**
21 **Yahvé se interesa, *por causa* de su justicia,**
en engrandecer y *magnificar* la* Ley;
22 **pero *el pueblo ha* sido saqueado y despojado,**
todos han sido atrapados en agujeros,
encerrados en cárceles.

***Los despojaban* y no había quien salvase,**
***los depredaban* y nadie decía: ¡Devuélve*lo*!**
23 **¿Quién de vosotros escuchará esto,**
atenderá y *aprenderá* para el futuro?

24 **¿Quién entregó al pillaje a Jacob,**
y a Israel a los saqueadores?
¿No ha sido Yahvé, contra quien pecamos,
rehusamos andar por sus caminos
y no escuchamos sus instrucciones?
25 **Vertió sobre él el ardor de su ira**
y lo abrasó la violencia de la guerra,
sin que se apercibiese lo consumió
por todas partes **sin que él reflexionase.**

V. 19 (a) La palabra «enviado» es incierta; significa también «retribuido» y puede entenderse como «recibido en amistad».

(b) Símmaco y 2 mss leen «sordo». Lit. «ciego», pero se considera reduplicación del término «ciego» del primer hemistiquio. Algunos consideran 42,19b glosa de 42,19a.

V. 20 Lit. «no ha oído».

V. 21 Algunos leen «su Ley».

Vv. 21.24b Para algunos comentaristas son adiciones.

El contenido de 42,14-17 ha mostrado la decisión de Dios para intervenir en favor de su pueblo y desenmascarar la idolatría. Ahora el mensaje de 42,18-20 recalca dos aspectos. Por una parte, señala la dificultad de Dios para realizar la salvación prometida: el pueblo es ciego y sordo, incapaz de percibir la intervención de Yahvé (42,18-20.23-25). Por otra parte, destaca que la motivación salvadora de Dios estriba en su deseo de engrandecer y magnificar la Ley (42,21).

El Señor deseaba conducir a los ciegos, símbolo del pueblo pecador, por la senda luminosa (42,16), metáfora de la ley de Dios; pero el contenido de 42,18.19a.20 señala la dificultad divina: la nación permanece ciega y sorda ante la intervención de Dios. Desde la perspectiva religiosa, la ceguera y la sordera simbolizan la dureza de corazón de quienes se niegan a reconocer la intervención de Dios (6,10; véase Mc 4,10-12; Rm 11,25). Desde la perspectiva teológica, la ceguera ha sido la actitud constante de Israel. La simbología bíblica muestra que, tras la elección de Abrahán, late la elección de Israel para convertirlo en el pueblo que manifieste ante las naciones la actuación salvadora de Dios (Gn 12,1-4). Israel es, desde la óptica teológica, la descendencia de Abrahán, el amigo y el siervo de Dios (41,8-9), que manifiesta ante las naciones la gloria de Yahvé (43,1-7; 66,12-23; véase Gn 12,2). Pero

el texto isaiano muestra cómo desde el principio el pueblo desdeñó el auxilio divino (43,22-24) y pecó (43,27). Y, en lugar de convertirse en el siervo que relata la gloria de Dios, es el siervo mudo, incapaz de manifestar la actuación de Yahvé (42,19). Aunque Israel es obstinado, Dios le reconoce como siervo y mensajero, y por eso le recrimina su ceguera y sordera (41,19). El Señor reconoce que el pueblo, a pesar del pecado, aun es capaz de manifestar la gloria divina.

La liberación de la esclavitud de Egipto y el regreso de los deportados constituyen los hitos de la actuación salvadora de Dios. Pero la nación "no ha visto" ni "ha hecho caso" de la intervención divina (42,20), y por ese motivo la ceguera persiste durante el exilio y prosigue durante el periodo persa. Tras la locución "no ha visto" se oculta la obnubilación de Israel para interpretar la historia como resultado de la intervención de Dios. Bajo la expresión "no ha hecho caso" el texto delata cómo Israel ha palpado la actuación divina para desdeñarla después. El periodo persa fue, en muchos aspectos, una época difícil para la religión israelita. Pero no fue Dios quien atrajo la desgracia; fue el propio pueblo quien se cerró a los designios divinos y se ahogó en la amargura (véase Jr 7-8). El contenido de 42,18.19a.20 ha denunciado la ceguera de Israel, el amigo y el siervo de Dios; y ahora una glosa (42,19b) reafirma la ceguera del pueblo. Seguramente un judío piadoso, al leer 42,18.19a.20, se identificó con el contenido y añadió en el margen de página su reflexión personal; más tarde un escriba introdujo la anotación en el texto.

La obstinación del pueblo contrasta con la constancia de Dios por ayudarlo. La antítesis entre Dios y su pueblo transparenta la oposición entre Yahvé y los ídolos. El pueblo ciego y sordo (42,18-20) mantiene la misma actitud que los ídolos, ciegos y sordos ante quienes les invoca (44,9-20). Cabe una pregunta: ¿por qué si el Señor destruye la idolatría desea auxiliar al pueblo ingrato? La respuesta aparece en 42,21. Algunos comentaristas consideran el versículo como una glosa; pero literariamente constituye la respuesta a la pregunta: Dios permanece fiel a su pueblo "a causa de su justicia" y "para engrandecer y magnificar la Ley" (42,21).

En primer lugar Dios, actuará en favor del pueblo, porque se mantiene fiel a su justicia. El término "justicia" (*ṣᵉdāqâ*) revela el afán divino por establecer en el pueblo relaciones armónicas generadoras

de paz y concordia. Dios se revela como justo porque, a pesar de la ceguera y sordera del pueblo (42,18), persiste en su voluntad de levantar un linaje basado en la paz y la armonía. La justicia de Dios es más fuerte que el pecado humano, y por eso el Señor regenerará al pueblo postrado. La decisión divina evoca el contenido de 37,33-35. El rey de Asiria, Senaquerib, sitiaba Jerusalén defendida por Ezequías. Entonces, el Señor decidió salvar la ciudad; pero no porque Jerusalén se hubiera convertido, sino por su propio honor. Dice el Señor: «Yo protegeré esta ciudad... por quien soy yo» (37,35). El contenido de 42,21 remite también a Nm 14,10-38. El pueblo se insubordina contra Dios en el desierto y el Señor decide aniquilarlo, pero Moisés suplica el perdón. Moisés solicita el perdón no como fruto de la conversión de la nación, sino como manifestación de la generosidad divina (Nm 14,19). A pesar de la ceguera de la nación (42,18-20), Yahvé salva al pueblo porque es justo (42,21) y fiel a sus promesas (Dt 7,7-15).

En segundo lugar, el texto afirma que Yahvé interviene en favor de su pueblo para «engrandecer y magnificar la ley» (42,21b). El significado básico de la palabra "ley" (*tôrâ*) va en la línea de la "instrucción" o la "doctrina". Pero en 42,21 se refiere a las normas establecidas por Dios, especialmente las contenidas en el Decálogo (Ex 20,1-21). La entrega del Decálogo en el Sinaí (Ex 19,1-20,21; véase Dt 4,44 - 28,68) ratifica la alianza de Dios con su pueblo. El cumplimiento de la Ley transforma al pueblo en la nación cuya forma de vida proclama la acción liberadora de Dios. Dice la Escritura: «por haber escuchado estas normas y haberlas guardado y practicado, Yahvé... mantendrá la alianza y... serás bendito entre los pueblos» (Dt 7,12-14). El Señor auxiliará al pueblo para engrandecer y magnificar la ley (42,21b). La voz "magnificar" muestra que la obediencia de la Ley transforma al pueblo: si el pueblo ciego y sordo cumple la ley, manifestará la actuación salvadora de Yahvé. El vocablo "engrandecer" indica que el cumplimiento de la ley por parte del pueblo atraerá las naciones a Jerusalén, donde contemplarán la gloria de Dios (véase 66,12-23). Contemplar la gloria divina implica, por parte de las naciones, la decisión de observar la ley. De ese modo la ley se engrandece, pues es observada por Israel y las naciones.

En definitiva, 42,21 recalca la fidelidad de Dios desde dos perspectivas. En primer lugar, el Señor salvará a su pueblo porque, fiel a

sus promesas, permanecerá como el Dios justo. En segundo lugar, la gloria de Dios se manifestará a las naciones mediante la fidelidad que el pueblo guarde a la Ley de Dios. La paciencia de Dios permitirá que la justicia germine en el pueblo, y el pueblo manifestará la justicia de Dios cuando cumpla los preceptos de la ley. Cuando el pueblo exprese la armonía divina (*ṣᵉdāqâ*) reflejada en el cumplimiento de la ley (*tôrâ*), se convertirá ante las naciones en el testimonio de actuación salvadora de Dios (véase 65,18-21).

Tras la reflexión de 42,21, el texto constata cómo el pueblo no sólo permaneció ciego en los momentos en que recibió le salvación, sino también en los momentos de oprobio. El despojo y el saqueo, el agujero y la cárcel evocan la amargura del exilio y el sinsabor del periodo persa (42,22). El pueblo no capta en las adversidades la exigencia divina de conversión. Pero en el dolor de la prueba aparece un atisbo de la actuación salvadora de Yahvé. El término "devuélvelo" (raíz *Šwb*) constituye un artificio literario que confronta el dolor del pueblo con la decisión divina de redimirlo. Bajo la raíz "volver" (*Šwb*) se oculta la tristeza del exilio, donde nadie anunciaba a Israel el regreso; pero la voz "volver" alude también a la decisión de Yahvé, que permitió, por mediación de Ciro, el regreso del pueblo a Jerusalén (véase 41,1-5). Sin embargo, el pueblo no percibió en la dureza del exilio la intervención de Dios (véase Jr 7-8), como tampoco advirtió en la liberación del destierro la actuación divina (véase 41,1-5.25).

Atónito ante la ceguera del pueblo, el autor de 42,23-24 conmina a los oyentes a percibir la actuación de Dios. El demostrativo "esto" (42,23) alude seguramente a los avatares referentes a la liberación del exilio (42,23; véase 41,25-26). El destierro supuso la entrega de Jacob e Israel, símbolos del pueblo de Dios, a los saqueadores, a los babilonios y a las tribus que asolaron Judá (véase 2 R 24,2; 10-21). La voz profética invita a contemplar la devastación del país como consecuencia del pecado del pueblo (42,23-24; véase 5,5-6). El texto invita a los oyentes a detectar la intervención de Dios en el pasado para captar la actuación divina en el futuro.

Finalmente aparece en 42,25 una reflexión dirigida al lector para que no caiga en la desidia de ignorar la intervención de Dios. La meditación descubre la incapacidad del pueblo para entender los sinsabores de la historia como intervenciones de Yahvé (véase 9,17-18;

Am 4,6-12); y, de ese modo, invita al lector a contemplar su propia existencia desde la perspectiva de la fe. Como hemos indicado, desde la percepción teológica, la ceguera constituye un tema permanente de la historia de Israel (6,9-10); por eso, el evangelio retoma el motivo de la ceguera para denunciar la indiferencia ante la predicación de Jesús (Mt 13,9-15).

Liberación de Israel (43,1-7)

43 1 ***Pero*** **ahora, así dice Yahvé:**
tu creador, Jacob; tu plasmador, Israel.
«No temas, que yo te he rescatado,
te he llamado por tu nombre.
Tú eres mío.
2 **Si pasas por las aguas, yo estoy contigo;**
si por los ríos, no te anegarán.
Si andas ***entre*** **el fuego, no te quemarás,**
ni la llama prenderá en ti.
3 **Porque yo soy Yahvé tu Dios,**
el Santo de Israel, tu salvador.
He ***entregado*** **a Egipto** ***como rescate tuyo******,**
Cus y Sebá ***a cambio de ti*****,**
4 ***pues*** **eres precioso a mis ojos,**
eres estimado y yo te amo.
Por eso entrego **a la humanidad a cambio de ti**
y los pueblos en pago de tu vida.
5 **No temas, que yo estoy contigo,**
desde Oriente haré volver tu ***estirpe*****,**
y desde ***Occidente*** **te reuniré.**
6 **Diré al Norte: 'Dámelos',**
y al Sur: 'No los retengas'.
Traeré a mis hijos de lejos,
y a mis hijas de los confines de la Tierra;
7 **a todos los que se llamen por mi nombre,**
a los que para mi gloria creé, plasmé e hice».

V. 3 Otros: «he puesto como expiación».

La temática de 42,18-25 exponía la incapacidad de Israel para captar la intervención de Dios en la historia. Pero aunque Israel permaneciera ciego, Yahvé, fiel a su justicia y dispuesto a magnificar la ley, se disponía a intervenir en favor de su pueblo. El contenido de 43,1-7 concreta la forma en que Dios salva al pueblo deshecho. El Señor no espera que el pueblo cambie por sí mismo; gratuitamente transforma el pueblo ciego y sordo (42,18) en la nación que proclama la gloria de Dios (43,7). La conjunción adversativa "pero" (43,1) señala la contraposición entre 42,18-25 y 43,1-7: el pueblo, incapaz de reconocer la tarea de Dios (42,17-25), recibe el regalo de la nueva creación (43,1-7; véase 41,8-20). El poema constituye un oráculo de salvación dotado de una introducción (43,1a) y tres estrofas (43,1b-2; 3-4; 5-7).

La introducción describe la relación entre Yahvé y su pueblo (43,1a). Dios es el creador y el forjador de Jacob-Israel (43,1; véase 44,2). La raíz "crear" (*bārā'*) denota el hecho de causar o producir el ser de las cosas; pero también podemos decir, complementariamente, que la creación es la nueva relación que se establece entre el creador y la criatura, por la que la criatura percibe en Dios el fundamento de su ser. El relato del Génesis afirma que la tierra, antes de comenzar el proceso creador, era caótica, confusa y oscura (Gn 1,2). Los adjetivos "caótica" y "oscura" describen también la falsedad de los ídolos (41,29; 44,9) y la situación del pueblo preso de la injusticia y la idolatría (34,11; Jr 4,3). Desde esta perspectiva, cuando Dios crea el cielo y la tierra elimina el poder idolátrico representado por el caos, la oscuridad y las tinieblas, para instaurar una realidad nueva calificada de "muy buena" (Gn 1,31). Yahvé es el creador de Israel en el sentido de que instaura con su pueblo una relación privilegiada, por la que convierte al pueblo ciego y sordo (42,18) en la nación que proclama la gloria divina (43,7). El pueblo impasible ante los designios divinos se parece a los ídolos incapaces escuchar (véase 44,20). Pero Yahvé no se apoca ante la desidia del pueblo, sino que crea a su pueblo (43,1). Dios crea a su pueblo cuando lo redime: convierte al pueblo ciego (43,18-19) en la nación que proclama la gloria de Dios (43,7). La raíz "plasmar" describe, entre otros motivos, la tarea de Yahvé que, como hace una madre con su hijo en el seno materno, da forma a su pueblo (44,2). Desde esa óptica, el hecho de "plasmar" concreta la acción de crear. La creación de

Israel, es decir, el nuevo vínculo que Dios establece con su pueblo, no es un nexo anónimo, sino una relación personal: el Señor, con la ternura de una madre, establece con su pueblo la relación que le convierte en siervo y elegido (41,8; 44,2).

Las tres estrofas que constituyen el poema expresan poéticamente la creación de Israel (43,1b-2; 3-4; 5-7a). La primera estrofa muestra cómo Dios infunde confianza en el pueblo y le protege ante las adversidades (43,1b-2). La confianza reposa en la certeza de que la historia descansa en las manos de Dios y no depende de la voluntad de los ídolos ni del poder de las grandes potencias. El imperativo "no temas" (43,1.5; véase 41,14) recuerda las palabras de Isaías ante Ajaz cuando Judá sufría la invasión de Rasín y Pécaj (véase 7,9); el profeta anunció que Jerusalén se mantendría porque Dios moraba en ella (véase 8,10). La nueva creación implica que Yahvé rescata a Israel del poder de los ídolos, de manera análoga a la que utilizaba, metafóricamente, para "rescatar" (*bārā'*; crear) a la tierra del caos y la oscuridad (véase Gn 1,2). El término "rescatar" traduce la raíz presente en el término "goel". El goel es el pariente más próximo de un israelita que está obligado a defenderle y proteger sus derechos (Lv 25,25-34; véase Rt 4,1-11; Lm 3,58; Jb 19,25; Pr 23,11). Yahvé salva a su pueblo porque es su goel, el pariente más próximo.

La confianza que Dios infunde en el pueblo implica la seguridad de que ninguna contrariedad abatirá a la nación: las aguas impetuosas y el río turbulento, el fuego y la llama simbolizan a los enemigos de Israel (43,2; véase Sal 91). El NT recoge la certeza de que ninguna desventura agostará a los fieles del Señor (1 Co 3,15). La solidez de los elegidos se asienta en la convicción de que el Señor los ha llamado por su nombre y son su propiedad personal (43,1b). El hecho de llamar a alguien por su nombre implica, según la mentalidad semita, hacerle partícipe de la esfera personal de quien le llama (Gn 2,19; 2 S 12,28). Por eso, cuando Dios llama por su nombre al pueblo lo convierte en su propiedad personal: «tú eres mío» (43,1). El hecho de llamar a alguien por su nombre implica también la decisión de conferirle entidad. De ese modo, el hecho de dar nombre a Israel significa, metafóricamente, crearlo; pues el pueblo ciego y sordo, morador de las tinieblas, recibe un nombre propio, Jacob-Israel (43,1), y adquiere la misión de proclamar la gloria de Dios (43,7).

La segunda estrofa asienta la seguridad del pueblo y resalta su preeminencia entre las naciones (43,3-4). La confianza de Israel reposa en la grandeza de Dios, que le llama por su nombre. La majestad divina aparece mediante tres expresiones. La locución «yo soy Yahvé tu Dios» rememora la ocasión en que Yahvé comunicó su identidad a Moisés en medio de la zarza (Ex 3,14). El título "santo" refiere la intimidad divina y evoca el momento de la vocación de Isaías (6,3). El apelativo "salvador" (43,3) sugiere, en el conjunto del texto isaiano, que sólo Yahvé salva y que ningún otro dios puede hacerlo (véase 45,15-21; 49,26). El Señor derrama toda su magnificencia en la relación privilegiada que mantiene con su pueblo. El Señor podría haber elegido otras naciones, como Egipto, Cus o Sebá, quizá otros pueblos, e incluso la humanidad; pero ha preferido a Israel. Cus y Sebá son dos regiones africanas situadas al sur de Egipto (véase 45,14; 1 R 10,1). La mención concreta de algunas naciones constituye la metáfora de los países lejanos, y la alusión a la humanidad rememora el amplio ámbito de elección con que contaba Yahvé.

El mensaje de 43,4 expone el porqué de la elección de Israel: «dado que eres precioso a mis ojos, eres estimado y yo te amo». El texto evoca la palabras de Dt 7,7-15: «no porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahvé de vosotros y os ha elegido..., sino por el amor que os tiene y para guardar el juramento hecho a vuestros padres». El amor y la fidelidad constituyen los motivos por los que Yahvé ha elegido a su pueblo. La elección de Israel no implica el rechazo de las demás naciones, pues Israel ha sido elegido para dar testimonio de Dios ante todos los pueblos y encaminarlos, de ese modo, hacia el reconocimiento de Yahvé como único salvador (véase 66,18-22). Israel ha sido elegido como mediador de la salvación divina. La epístola a los Romanos relee el tema de la elección de Israel en función de los pueblos gentiles (Rm 9-11).

La tercera estrofa (43,5-7) comienza mencionando la seguridad que Dios confiere a su pueblo (43,5; véase 8,10), y entiende la creación del pueblo como su reunión en Jerusalén. El texto presenta al pueblo renovado como «aquellos que se llaman por el nombre de Yahvé» (43,7), pues quien se denomina con el nombre del Señor pertenece a la esfera de los justos que han experimentado la conversión. El texto no menciona la Ciudad Santa, pero el hecho de que Yahvé llame a sus hijos desde los cuatro puntos cardinales y desde los extremos de

la tierra implica la existencia de un centro desde donde procede la convocatoria, y ese centro es Jerusalén. La estrofa y el poema entero concluyen recalcando el motivo por el qué Yahvé ha creado, plasmado y hecho a su pueblo; en hebreo, la raíz "hacer" es un sinónimo de "plasmar". El pueblo ha sido creado, plasmado y hecho para que manifieste la gloria de Dios (43,7). La mención de la gloria de Dios constituye la metáfora que describe la presencia de Dios cuando se manifiesta en el ámbito salvífico. Israel ha sido creado para manifestar la presencia salvadora de Dios entre las naciones.

SÓLO YAHVÉ ES DIOS (43,8-13)

8 Haced salir al pueblo ciego,
aunque tiene ojos;
y sordo, aunque tiene *oídos*.
9 ¡*Que se congreguen las naciones*
y *se reúnan* los pueblos!
¿Quién de entre ellos anuncia eso,
y desde antiguo nos lo hace oír?
¡*Que presenten* sus testigos *para justificarse*!
¡Que se oiga para que se pueda decir: «Es verdad»!
10 Vosotros sois mis testigos –oráculo de Yahvé–,
y *mis siervos a *quienes* elegí,**
para que me conozcáis y me creáis,
y entendáis que yo soy.
No fue formado otro dios antes que *yo*,
ni después de mí lo habrá.
11 Yo; yo soy Yahvé, y fuera de mí no hay salvador.
12 Yo lo anuncié y os he salvado,
lo avisé yo, no un extraño entre vosotros.
Vosotros sois *mis* testigos –oráculo de Yahvé–,
***y yo soy Dios**;**
13 lo soy desde siempre, y no hay quien libre de mi mano.
***Lo que yo hago,* ¿quién lo revocará?**

V. 10 Otros leen «siervo».
V. 12 Otras traducciones: «(Como soy Dios)».
V. 13 LXX: «desde el principio», «desde siempre». Vulgata: «*et ab initio*».

El contenido de 42,18-25 denunciaba la ceguera del pueblo ante la actuación de Yahvé; y, seguidamente, 43,1-7 resaltaba la decisión divina de crear de nuevo a su pueblo para convertirlo en el pregonero de la gloria de Dios entre las naciones. A pesar de la decisión divina, el pueblo es remiso para reconocer que Yahvé es el único Dios. Por eso, el mensaje de 43,8-13 constituye una disputa judicial entre Yahvé y las naciones. Dios probará la falsedad de los dioses de las naciones para que el pueblo reconozca la única divinidad de Yahvé, y decida convertirse en el testigo de la actuación de Dios ante todos los pueblos.

La voz divina ordena hacer salir al pueblo ciego, aunque tiene ojos, y sordo aunque tiene oídos (43,8; véase 42,16.18). La convocatoria parece una contradicción, pues quien es sordo y ciego no capta la argumentación de un litigio. Pero tras la incoherencia, se transparenta la confianza de Dios en su pueblo. Aunque el pueblo es ciego y sordo, el Señor espera que sea el testigo privilegiado de la intervención divina en la historia. La locución «haced salir» (43,8) es propia de las disputas jurídicas (véase Gn 38,24; Jc 6,30). Convocado el pueblo, Dios cita a juicio a todas las gentes y naciones (43,9); tras la designación de "gentes" y "naciones" se oculta la presencia de los falsos dioses, que supuestamente las rigen. Constituida la asamblea, el Señor se dirige en primer lugar a su pueblo, para preguntarle, retóricamente, que manifieste quién entre los dioses de las naciones ha anunciado "eso" desde antiguo (43,9b); en segundo término, Dios se dirige a las naciones para que aduzcan testigos que confirmen la veracidad de la actuación de sus dioses (43,9c).

El pronombre "nos" (43,9b) esconde la identidad de Yahvé y su pueblo: las naciones deben declarar ante Dios y su pueblo la capacidad de sus dioses para intervenir en la historia. El demostrativo "eso", unido a la frase contigua «y desde antiguo nos lo hace oír», sugiere que la partícula "eso" se refiere, en primer lugar, a las ocasiones en que Yahvé ha actuado para liberar a su pueblo. Dios reveló a Moisés su decisión de liberar a los israelitas esclavos en Egipto (Ex 3,7-10); y el Señor, por medio de Moisés y Aarón, cumplió su promesa, liberó al pueblo y le regaló la tierra prometida (Ex–Dt). Más tarde, según narra la Escritura, Dios anunció la liberación del pueblo exiliado (41,1-5.25; véase Jr 25,11-12); la liberación aconteció por mediación de Ciro, que conquistó Babilonia (538 a.C.) y posibilitó el regreso

de los deportados (Esd 1,2-5). La lectura teológica de los acontecimientos destaca que la promesa de Dios se cumple. Al contraluz de la solvencia de Yahvé, los falsos dioses son incapaces de cualquier actuación (véase 41,21-29).

El demostrativo "eso", en segundo lugar, puede referirse también al futuro. El contenido de 43,1-7 remarcaba la decisión divina de convertir a su pueblo en la comunidad que refleja la gloria de Dios. De la misma manera que Yahvé cumplió en el pasado sus promesas, realizará la nueva creación de Israel establecida en 43,1-7. En contraposición a la actitud de Yahvé, los dioses de las naciones han sido incapaces de actuar en el pasado (41,21-29), y por tanto debe concluirse su ineptitud para delinear el futuro. Las naciones no presentan ningún testigo capaz de afirmar la autoridad de sus dioses. El silencio de las naciones sentencia la falsedad de los ídolos, y destaca cómo el Señor ha demostrado ante su pueblo la mendacidad de los dioses inútiles.

Asentada la falsedad de los ídolos, Yahvé se dirige a su pueblo con la denominación de "testigos" y "siervos" (43,10; véase 41,8). La rúbrica "oráculo de Yahvé" (43,10) recalca la importancia de las designaciones conferidas al pueblo. El pueblo es siervo porque su misión estriba en llegar a ser ante las naciones el testigo de la única divinidad de Yahvé. Pero, antes de dar testimonio ante las naciones, el pueblo mismo debe convertirse, debe conocer y creer que sólo Yahvé es Dios; de ahí que el texto afirme: «para que me conozcáis y me creáis... y entendáis que yo soy» (43,10). Sólo el pueblo convertido puede testimoniar la gloria de Dios. Las locuciones «yo soy» (43,10) y «Yo, yo soy Yahvé» (43,11; 42,8) figuran a menudo en los caps. 40-55 (41,4; 43,10.13; 46,4; 48,12), y evocan la ocasión en que Dios, desde la zarza, reveló su identidad a Moisés (Ex 3,14). Moisés, en nombre de Dios, liberó al pueblo de la esclavitud y fue el mediador de la alianza entre Yahvé e Israel (Ex 19-20,21). Las tablas de la ley eran el testimonio del pacto entre Dios y su pueblo. De modo análogo, cuando Israel reconozca la intervención de Dios, será testigo de la alianza y reflejará la gloria divina ante las naciones.

La locución «yo soy» (43,10) ratifica, además, la exclusiva divinidad de Yahvé contra la falsedad de los ídolos, que "no son" (41,22: 41,29). La afirmación de la única divinidad de Yahvé implica una conclusión: ningún otro dios existió antes ni existirá después (43,10; véase 44,6),

y por eso fuera de Yahvé nadie es capaz de salvar (43,11; Dt 32,39; Os 13,4). La Escritura deduce la capacidad salvadora de Yahvé desde la percepción de su intervención en la historia: Yahvé ha cumplido sus promesas de salvación (43,12), ya que prometió la liberación del pueblo esclavizado en Egipto (Ex 3,7-10) y la llevó a término (Ex 13,17-22). La salvación regalada por Dios hace que Yahvé no sea un extraño (43,12a), pues estuvo con su pueblo desde sus orígenes, cuando llamó a Abrahán para constituirlo en siervo y amigo (41,8; véase Gn 12,1-3). El contenido de 43,12b recalca la unicidad divina de Yahvé y su señorío sobre la historia, a la vez que, indirectamente, invita al pueblo a dar testimonio de la actuación salvadora de Dios.

El NT recoge los motivos teológicos de 43,8-13. El libro de los Hechos relee el tema del testimonio del pueblo (43,10) para aplicarlo a los apóstoles, quienes, tras recibir al Espíritu Santo, se convierten en testigos fehacientes de Jesús (Hch 1,8); y el mismo libro evoca 43,11 (Yahvé es el único que salva) para mostrar que la salvación definitiva sólo se encuentra en Jesús (Hch 4,12). El Evangelio de Juan pone en boca de Jesús la locución «yo soy» (Jn 8,24.28), referida en 43,10-11 a la identidad de Yahvé; a la vez que retoma el tema el tema de la elección (43,10) refiriéndolo a los discípulos, elegidos para producir frutos que perduren (Jn 15,16).

CAÍDA DE BABILONIA Y REGENERACIÓN DE ISRAEL (43,14-21)

14 Así dice Yahvé, *vuestro redentor*, el Santo de Israel:
«Por vuestra causa he enviado a *desvencijar*
todos los cerrojos* de Babilonia,
y se *trocarán* en *lamentos los *vítores* de los caldeos*.**
15 Yo, Yahvé vuestro Santo,
el creador de Israel, vuestro rey».

16 Así dice Yahvé, que trazó un camino en el mar
y una *senda* en las aguas impetuosas.
17 El que hizo salir juntos carros y caballos,
un poderoso ejército*,
***cayeron* para no levantarse;**
se apagaron, como mecha se extinguieron:

18 «¡No os *acordéis* de lo pasado
ni *recordéis* lo antiguo!
19 Mirad, *hago algo nuevo*,
ahora brota, ¿no *os dais cuenta*?
Establezco en el desierto un camino y en el páramo ríos.
20 *Me glorificarán las bestias salvajes*,
los chacales y los avestruces,
pues *pondré* agua en el desierto y ríos en el *páramo*,
para *dar de beber* a mi pueblo, mi elegido.
21 *El* pueblo que yo me *formé* contará mis alabanzas».

V. 14 El término «cerrojos» es incierto.
V. 15 «Ayes»; otros: «sobre los navíos».
V. 17 Otros: «con poderoso ejército».

Desde la perspectiva textual, los vv. 14-15 y 16-21 constituyen perícopas distintas, pues el texto hebreo las deslinda mediante un signo específico (s); pero, desde la óptica literaria, leeremos ambos pasajes conjuntamente, pues los dos comienzan con idéntica introducción: «Así dice Yahvé». La temática de 43,8-13 ha resaltado cómo Yahvé, el único Dios, es también el único salvador. Ahora 43,14-21 concreta la forma en que Yahvé actúa destruyendo a los enemigos de Israel (43,14-15) y regenerando a su pueblo (43,17-21).

La referencia a los enemigos de Israel (43,14-15) aparece bajo la mención de Babilonia. El asunto de 43,14 evoca la liberación de los exiliados. La penuria de los deportados figura bajo la mención de los cerrojos y las prisiones, mientras el jolgorio de los caldeos, causantes de la deportación, aparece mediante la referencia a los vítores. La lectura teológica realizada por la Escritura muestra que Yahvé, por medio de Ciro (véase 41,1-5.25), liberó a los exiliados; mientras la información histórica certifica que Ciro conquistó Babilonia integrándola en el Imperio persa.

El contenido de 43,15 confiere cinco títulos a Yahvé que resaltan su intervención en favor de Israel. La expresión «Yo, Yahvé» corre pareja a la frase «Yo, yo soy Yahvé» (véase 43,11) y enfatiza, de ese modo, la unicidad divina del dios israelita. Además, Yahvé es el redentor (“goel”; véase 41,14; 43,1), el Santo (véase 6,3), el creador (véase 43,7) y el rey (véase 40,10) de su pueblo. Dios crea y redime

a su pueblo cuando transforma la nación ciega y sorda en la comunidad que revela la gloria divina (42,18-25; 43,7). Yahvé manifiesta su realeza cuando pastorea (40,10-11) y redime a su pueblo (44,6). El Señor desveló su santidad cuando llamó a Isaías (6,3) y cuando reveló al pueblo su identidad creadora (40,25) y redentora (41,14). La liberación del exilio fue la ocasión privilegiada en que Dios creó y guió a su pueblo. La nación redimida dejó de ser esclava para ganar la libertad, y olvidó las tinieblas del exilio para experimentar el gobierno de Yahvé. La mención de la santidad divina (43,15; véase Lv 19,2) establece que el mismo Dios que llamó al profeta (6,3) ha convertido en lamentos la alegría de los caldeos (43,14), cuando destruyó por medio de Ciro la pujanza babilónica.

La urdimbre de 43,14 presenta dificultades de comprensión que pueden deberse a la corrupción textual. Pero los pasajes referidos a la idolatría (y Babilonia es el ídolo por excelencia; véase 47,1-15) son textualmente confusos (véase 40,19-20; 44,9-20). Quizá esta confusión sea una manera de reflejar, incluso desde la perspectiva sintáctica, el desorden personal y social provocado por la idolatría.

Afirmada la destrucción de los enemigos de Israel (43,14-15), el contenido de 43,16-21, valiéndose de motivos exodales, señala cómo Yahvé transforma a su pueblo, a la vez que sugiere la forma en que las naciones alaban, gracias al testimonio de Israel transformado, la gloria de Dios. El pueblo redimido proclamará la alabanza del Señor (43,21), del mismo modo que el pueblo creado tenía por misión anunciar la gloria de Yahvé (43,7). Constatamos, una vez más, que la tarea de Israel estriba en revelar ante las naciones la actuación salvadora de Dios.

El contenido de 43,16-21 sugiere, desde la sensibilidad poética, la ocasión en que los israelitas esclavizados en Egipto cruzaron el Mar, para dirigirse a la Tierra Prometida (Ex 14,15-31). No en vano, la epopeya del éxodo constituye el paradigma de la intervención de Dios en favor de su pueblo (Jos 2,10; Sal 78; 89, 106; Ne 9,9-21). Detengámonos en los motivos exodales de 43,16-21. Tras salir de Egipto, el pueblo cruzó el mar a pie enjuto (Ex 14,21-29); en ese sentido, 43,16 recoge el acontecimiento exodal mostrando cómo Yahvé trazó un camino en el mar y una senda en las aguas impetuosas. El ejército egipcio pereció en el mar (Ex 14,28), como sugiere también

43,17. El camino que Yahvé pone en el desierto (43,19) evoca la ruta del pueblo hacia la Tierra Prometida (Ex – Dt). El agua que el Señor dará a su pueblo (43,20; véase 35,6-7) rememora el agua con que Moisés dio de beber al pueblo peregrino (Ex 17,1-7). Aunque 43,16-21 evoca los prodigios del éxodo, no refiere los detalles topográficos ni menciona los personajes de la epopeya. El texto profético recuerda los avatares de la liberación de Egipto para detallar la transformación operada por Dios en su pueblo.

La utilización de motivos exodales para señalar la tarea salvadora de Dios en favor de su pueblo aparece bajo tres construcciones sintácticas. La primera, «el que traza» (verbo *nātan* + preposición *b*), sitúa a lo largo de los caps. 40-55 la actuación de Yahvé siempre en el ámbito simbólico: Yahvé hace surgir (verbo *ntn* + *b*) en el desierto cedros (41,19), e instaurará (*ntn* + *b*) la salvación en Sión (46,13). La acción de “instaurar” alguna realidad por parte de Yahvé significa transformarla: el desierto reseco contemplará cómo los cedros crecen (41,19), y Jerusalén devastada percibirá el alba de la salvación (46,13). El segundo elemento sintáctico, «el que establece» (verbo *śwm* + *b*) es paralelo al primero, «el que traza» (*ntn* + *b*), pues ambos figuran juntos en 41,19 y 43,16.19. Del mismo modo que Yahvé “coloca” en la estepa cipreses (41,19), “establece” un camino en el mar (43,16), “establece” en el desierto un camino y ríos en el páramo (43,19). En ese sentido y desde la intuición poética, las locuciones paralelas «el que traza» y «el que establece» constituyen expresiones analógicas a la referida por la raíz “crear” (*bārā’*), pues también manifiestan la novedad que Yahvé instituye en Israel. La tercera elaboración sintáctica, «el que hace salir» destaca la derrota de los adversarios de Israel para contraponerla a la solidez de quienes permanecen fieles al Señor: los idólatras, como los carros y caballos del ejército (43,17), yacen en el tormento (50,11); sin embargo, los hijos de Jerusalén que yacen por las calles (51,20) contemplarán cómo la palabra de Dios les levanta de nuevo (51,17; 52,2). En definitiva, los giros literarios contendidos en las locuciones «el que traza», «el que establece» y «el que hace salir» adecuan los motivos del éxodo (Ex 14,21-29; 17,1-7) a la descripción de la transformación de Israel y a la reseña de la destrucción de sus adversarios.

Confrontemos ahora las características del pueblo yerto con las cualidades de la comunidad redimida y con el oprobio de los enemigos derrotados. La situación caótica del pueblo aparece bajo la simbología del mar, las aguas impetuosas, el desierto, el páramo y el yermo; por su parte, la realidad del pueblo liberado figura bajo la metáfora del camino, la senda y el río. El pueblo, ciego y sordo (42,18), aparece bajo el símbolo del mar y las aguas impetuosas (43,16). El camino (43,16; véase 40,3) trazado en el mar es el símbolo del empeño divino para convertir al pueblo deshecho en la comunidad que proclama la gloria (43,7) y la alabanza de Yahvé (43,21). La actuación de Dios denunciaba la incapacidad de los falsos dioses para cualquier tarea (41.22-23), mientras la mendacidad de los ídolos, incapaces de moverse (40,20; 41,7), figura tras la imagen del ejército postrado y la mecha extinta (43,17). El pueblo renovado aparece tras la simbología del camino, el río y el agua que Yahvé pone en el desierto, en el páramo y en el yermo (43,19), metáforas de pueblo ciego y sordo (42,18). La tarea redentora de Yahvé supone el alborozo de los animales del campo, chacales y avestruces (43,20).

El chacal simboliza el estado ruinoso de los pueblos: Edom (34,13), Israel (35,7; véase Sal 44,20), Jerusalén (Jr 9,10), Hasor (Jr 49,33), Babilonia (Jr 51,37) y Samaría (Mi 1,6). Los avestruces constituyen la metáfora de la destrucción de Babel (13,21), Edom (34,13), Babilonia (Jr 50,39), Samaría (Mi 1,8) y Sión (Lm 4,3). Las bestias del campo reflejan la imagen de Israel devastado, saqueado y expoliado (42,24), ciego y sordo (42,18-19), cuya vida no complace a Yahvé (43,22-24); pero, sobre todo, representan a las naciones que, como el Israel infiel, desconocen la actuación salvadora de Dios. Los animales salvajes no pueden hablar, son incapaces de proclamar la gloria de Dios. Sin embargo, cuando perciben que Dios ha transformado a su pueblo, al igual que harán las naciones (66,12-23), honran el quehacer redentor de Yahvé.

La simbología de 42,16-21 es muy bella. La metáfora del agua vertida por Dios sobre el pueblo vencido, simbolizado en la imagen del desierto y el páramo, significa la transformación realizada por Dios en su pueblo. De ese modo, el pueblo redimido, representado por la senda y el camino, se convierte en testimonio de la tarea liberadora de Dios, y provoca el reconocimiento de Yahvé por parte de las naciones, ocultas tras la figura de los chacales y avestruces.

El pueblo transformado se convierte en camino y senda, pues se convierte en la mediación para que las naciones proclamen la honra de Yahvé (43,20).

Yahvé anuncia de modo inminente su actuación (43,19; véase 11,16), pero ¿qué acción evoca el texto? El hecho de trazar un camino rememora la travesía del desierto tras la liberación de la esclavitud de Egipto, y alude al regreso a Jerusalén de los deportados en Babilonia. Seguramente, el profeta del exilio animaría a los deportados anunciándoles la futura liberación del destierro, y lo haría utilizando los motivos teológicos del primer éxodo. La conquista de Babilonia permitió el regreso de los deportados, pero el desánimo se apoderó pronto del corazón de quienes habían regresado; por eso, los discípulos del profeta redactaron en Jerusalén la predicación del maestro para infundir esperanza en el pueblo hundido. La comunidad recobró la ilusión, pero el dolor del periodo persa devolvió la nación al desencanto. Entonces el redactor del libro de Isaías, a finales del periodo persa, dotó de contextura el escrito de los discípulos del profeta del Consuelo, para confortar el alma abatida de la comunidad agotada. El redactor devolvió la esperanza al pueblo. Le anunció la decisión divina de redimirle para convertirle en testimonio de la gloria de Dios ante las naciones. De ahí que la labor de Yahvé supera los prodigios antiguos (éxodo) y traspasa los pasados (regreso del exilio) (43,19), para abrirse a los nuevos (la reconstrucción de Jerusalén: 54,1-55,5) y definitivos (los cielos nuevos y la tierra nueva: 65,17), llevados a cabo gracias al testimonio del pueblo redimido (66,12-23).

El NT recoge el advenimiento de las cosas nuevas cuando afirma que la adhesión a Cristo convierte lo viejo en nuevo (2 Co 5,17). Dios hace las cosas nuevas (Ap 21,5), y quienes han sido renovados se convierten en heraldos del Señor (1 P 2,9).

La ingratitud de Israel (43,22-28)

22 **Pero* tú no me *invocaste*, Jacob.**
¡Te *cansaste* de mí, Israel!
23 **No me *ofreciste ovejas en tus holocaustos*,**
ni me honraste con tus sacrificios.
No te *fatigué* con *oblaciones*,
ni te cansé *con* el incienso.

24 No me *compraste* caña aromática con dinero,
ni me saciaste *con* la grasa de tus víctimas,
***sino que* me esclavizaste con tus pecados**
y me *amargaste* con tus *culpas*.
25 ¡Yo, yo *soy el* que *borraba* tus delitos
por respeto a *mí mismo*,
y no me acordaba de tus pecados!
26 Recuérdamelos y *vayamos* juntos a juicio,
lleva tú la cuenta para que lo ganes.
27 Tu *primer* padre pecó,
y tus *representantes se rebelaron contra mí*;
28 *por eso profané a* príncipes *consagrados*,
entregué a Jacob al exterminio,
y a Israel a los ultrajes.

V. 22 Algunos mss hebreos suprimen «pero», eliminando así el matiz adversativo de la negación. La Peshitta, el Targum y la Vulgata prescinden del matiz adversativo.

La temática de 43,14-15 ha relatado cómo Yahvé arrollaba a los enemigos, mientras 43,16-21 indicaba cómo Dios renovaba a Israel; sin embargo, a pesar del celo divino, la trama de 43,22-28 evidencia la ingratitud del pueblo hacia el Señor. La identidad de la nación aparece revestida bajo la alusión a Jacob. Los pecados del patriarca dibujan los pecados del pueblo, pues la mentalidad antigua sostenía que la maldad del hombre hundía sus raíces en los antepasados (véase Jn 9,3). El poema comienza exponiendo la mala conducta de la nación (43,22-24), seguidamente destaca la fuerza del perdón divino (43,25), después relata el pleito entre Dios y su pueblo (43,26-27) y concluye delineando el castigo infligido al pueblo por sus pecados (43,28). El texto principia con la conjunción adversativa "pero", y establece, de ese modo, un contraste fuerte entre la bondad divina (43,16-21) y la ingratitud del pueblo (43,22-28).

La primera sección del poema (43,22-24) comienza denunciando el desdén del pueblo hacia el Señor (43,22). Acto seguido, mediante seis proposiciones negativas, expone el contenido del desprecio: el pueblo no ha venerado a Yahvé con holocaustos ni le ha honrado con sacrificios; no le ha presentado oblaciones ni le ha ofrecido incienso; no le ha comprado caña aromática ni le ha saciado con la grasa de los

sacrificios (43,23-24). Los términos “comprar” y “caña” constituyen un juego de palabras que resalta la textura poética del pasaje. En el conjunto de 43,22-24, el adverbio “no” figura siete veces. La significación metafórica del número siete atañe a la totalidad; de ese modo, el texto indica el rechazo permanente del pueblo hacia los designios de Yahvé. La lectura de 43,22-24 puede realizarse, entre otras posibilidades, desde dos perspectivas complementarias. La primera considera los sustantivos referentes al culto sacrificial y la segunda percibe la alusión a Jacob.

Los sustantivos presentes en 43,22-24 envuelven en el aspecto litúrgico el desprecio del Señor por parte del pueblo. La palabra hebrea por “holocausto” define el sacrifico que implica la cremación entera de la víctima sobre el altar (Lv 1,2-17). El término hebreo por “sacrificio” se refiere al “sacrifico de comunión” celebrado mediante tres ritos: “sacrificio de alabanza” (Lv 7,12-15; 22,29-30), “sacrificio de devoción” (Lv 7,16-17; 22,18-23) y “sacrificio votivo” (Lv 7,16-17; 22,18-23). El sacrificio manifiesta el agradecimiento al Señor por sus dádivas, a la vez que celebra la unión entre Dios y el oferente. El núcleo del ritual estriba en que la víctima es compartida entre Dios, el sacerdote y el oferente, pues sólo parte del animal se quema sobre el altar (Lv 3-5). La voz hebrea por “oblación” indica las ofrendas vegetales (Lv 2) que, frecuentemente, complementaban los sacrificios cruentos e iban acompañadas de una libación de vino (Ex 29,40; Nm 15,1-12). El incienso se añadía a las ofrendas vegetales para constituir una oblación de agradable aroma (Ex 30,34-38). La caña aromática ha sido identificada con el *Acorus calamus* o *Iris pseudocorus*, planta aromática (Ct 4,14) importada (Ez 27,19) y utilizada, seguramente, en los ritos sacrificiales. La grasa constituía la porción de las víctimas que se quemaba sobre el altar en honor de Yahvé (Lv 3,16-17).

La segunda forma de captar el significado de 43,22-28, complementaria de la primera, estriba en percatarse del sustantivo “Jacob”. El contenido de 43,22-28 alude a Jacob como símbolo de Israel, pues el patriarca aparece de diversas maneras: con su propio nombre “Jacob” (43,22.28), mediante el sinónimo “Israel” (43,22.28), de forma elíptica en la frase «tu primer padre pecó» (43,27) y tras los sufijos pronominales de «llamaste... trajiste», que tejen la perícopa. La expresión más dura figura en la frase «tu primer padre pecó»

(43,27). La profecía de Oseas fustiga la conducta de Jacob (Os 12,3-4), y el Génesis menciona el pecado de Jacob al describir el engaño urdido contra Isaac (Gn 27,1-45) y al relatar el robo del ganado de Labán por parte del patriarca (Gn 30,25-43). Pero, además, el relato de la historia de Jacob (Gn 25,19-37,1) y el contenido de 43,22-28 muestran una concomitancia literaria digna de mención. Los términos "cansaste" (43,22) y "fatigué" (43,23) aparecen también juntos en Gn 31,41-42 para mostrar cómo Jacob se cansó y fatigó en provecho propio y no para servir a Labán. De la misma manera que Jacob forzó las decisiones de Labán, el falso culto pretende forzar la benevolencia divina hacia el pueblo injusto e idólatra. La apreciación de los pecados de Jacob es significativa, pues permite observar, desde la alusión poética, que el pecado del pueblo no reside en el descuido de la liturgia. El pueblo seguramente se fatigaba y cansaba ofreciendo sacrificios, pero no lo hacía para servir al Señor, sino en provecho propio, para cubrir con el humo de las ofrendas la perversidad de su vida (1,15). El contenido de 1,10-15 destaca cómo los sacrificios realizados por quienes practican la injusticia producen el hartazgo divino (1,11), de la misma manera que 43,24 señala cómo el pueblo ha aburrido al Señor con su pecado. La denuncia del culto que encubre la injusticia es un tema recurrente de la denuncia profética (véase Am 4,4-5; 5,21; Jr 7; Ml 1,13).

Israel no sólo es incapaz de agradecer la bondad divina, sino que ofende al Señor con su pecado. Pero la fuerza del perdón divino supera la mezquindad del pecado humano. Yahvé, a lo largo de la historia, limpió los yerros de su pueblo por dos razones. La primera, por ser Él quien es: «¡Yo, yo soy el que perdonaba tus delitos» (43,25; véase Ex 3,14). La segunda destaca cómo Yahvé perdona al pueblo por respeto a sí mismo. La frase «por respeto a mí mismo» (43,25) rememora la decisión divina de salvar Jerusalén acosada por las tropas de Senaquerib. La Ciudad Santa sufría el asedio, entonces Yahvé determina liberarla a la vez que argumenta su decisión: «Yo protegeré a esta ciudad... por quien soy yo» (37,35).

Tras recordar la constancia de su perdón, el Señor litiga con su pueblo (43,26-27). Irónicamente, sugiere a la comunidad el recuento de sus pecados; pues su primer padre, Jacob, pecó (Gn 27,36; 30,25-43), y los representantes del pueblo, en alusión a los falsos profetas (1

R 13,11-32; 19,2-4), ofendieron a Dios. El Señor condena la maldad y recuerda cómo entregó a la nación a la execración, el anatema y los ultrajes (43,28). El pueblo sufrió el ultraje de la destrucción de Jerusalén y el exilio en Babilonia, donde experimentó la execración y el anatema; pero también durante el periodo persa, el país soportó el oprobio causado por el dominio extranjero.

Bendición de Israel (44,1-5)

44 [1] ***Pero ahora* escucha, Jacob, siervo mío,**
Israel a quien yo elegí.
[2] **Así dice Yahvé que te creó,**
te plasmó en el seno materno y te ayuda:
«No temas, siervo mío, Jacob,
Yesurún a quien yo elegí.
[3] **Derramaré agua sobre *el sequedal*,**
raudales de agua sobre la tierra seca.
Derramaré mi espíritu sobre tu linaje,
y mi bendición sobre *tu descendencia*.
[4] **Crecerán en medio de la hierba,**
como *alameda* junto a corrientes de *agua*.
[5] **Uno dirá: “Yo soy de Yahvé”,**
otro llevará el nombre de Jacob;
un tercero escribirá en su mano:
“de Yahvé”, y se llamará Israel».

La sentencia contenida en 43,28 presentaba al pueblo sumido en la execración, el anatema y el ultraje. La execración significa la pérdida de la sacralidad (Lv 2,9). El anatema implica la condena a muerte, sobre todo a causa de la idolatría, infligida en nombre de Dios a particulares (Ex 22,19) y poblaciones enteras (Dt 13,13-19). El término ultraje (43,28; 51,7) se refiere en So 2,4 a los insultos proferidos por Moab y Amón contra Judá. El ultraje, la execración y el anatema describen, desde la perspectiva simbólica, la situación del pueblo subyugado durante el exilio y agostado a lo largo del periodo persa. El contenido de 42,18-25 dibujaba la ignominia del pueblo

bajo la simbología de la ceguera y la sordera, mientras 43,16-21 la delineaba bajo la metáfora del desierto y el páramo; finalmente 43,28 la ha expuesto desde la óptica teológica del anatema, la execración y el ultraje. Pero de la misma manera que Yahvé transformaba al pueblo ciego (42,18-25) en la comunidad que narra su gloria (43,1-7), transformará al pueblo vejado en el país orgulloso de pertenecer al Señor (44,1-5). La locución adversativa "pero ahora" (44,1) establece el contraste entre 43,22-28 y 44,1-5 tal como lo establecía entre 42,18-25 y 43,1-7: el pueblo execrado (43,28) se transforma en la nación privilegiada de Yahvé (44,5).

La primera sección (44,1-2a) precisa la relación entre Dios y su pueblo: Yahvé hace, plasma, ayuda y elige a Israel para convertirlo en su siervo, y por eso le denomina "siervo mío" (44,1). El tema del "siervo" aparece ya en 41,8 vinculado al motivo de la "elección" (44,1; véase 43,10.20; 44,1-2; 45,4). El apelativo "siervo" denota la relación privilegiada entre Yahvé y su pueblo, y describe también la tarea que le adjudica el Señor. Israel es siervo porque ha sido elegido para dar testimonio ante las naciones de la actuación de Yahvé (65-66) y para señalar, de ese modo, que Yahvé es el único Dios (43,10). El pueblo no ha sido elegido por sus propios méritos, sino por el amor de Dios (Dt 7,7-8). Como decíamos al comentar 43,1, la raíz "crear" define la acción divina que provoca el ser de las cosas, pero también se puede entender la creación, complementariamente, como la nueva realidad establecida por iniciativa del creador con la criatura, por la cual ésta percibe en Dios el fundamento de su ser. Yahvé aparece como el "hacedor" de Israel en 44,2. La raíz hebrea por "hacer" constituye un sinónimo de "crear" y "plasmar" en el contexto de 43,1-7 y 44,1-5 (véase 43,7). Yahvé es el hacedor de Israel porque instaura con su pueblo una relación nueva y privilegiada: convierte al pueblo ultrajado, execrado y condenado (43,28) en la nación que proclama la actuación liberadora de Dios (44,5).

La raíz hebrea por "plasmar" describe, entre otros motivos, la tarea de Yahvé que, como una madre con su hijo en el seno materno, da forma a su pueblo (44,2; véase 44,24; Sal 22,10). Desde esa óptica, el hecho de "plasmar" concreta la acción expresada por la raíz "hacer". La creación de Israel, el nuevo vínculo que Dios establece con su pueblo, no es un nexo anónimo, sino una relación personal.

El Señor, con la ternura de una madre, establece con su pueblo una relación que le convierte en siervo y elegido (41,8; 44,2). El término "ayudar" confronta la tarea de Yahvé con el trabajo de los forjadores de ídolos. Mientras el Señor ayuda a su pueblo, los fabricantes de ídolos se auxilian mutuamente para impedir que las imágenes idolátricas puedan tambalearse (41,6-7).

La segunda sección (44,2b-4) especifica la acción de Dios en favor de su pueblo. Yahvé se dirige a Israel con ternura, le llama Yesurún, elegido y siervo mío. El término "Yesurún" es una designación familiar (véase Dt 32,15; 35,5.26; Si 37,25, hebreo), que confronta al pueblo elegido con la identidad pecadora de Jacob. La voz "Yesurún" puede significar "justo" o "recto", en contraposición al sustantivo Jacob, que significa "el que suplanta, el que engaña" (véase Gn 27,1-45). Dios trata al pueblo familiarmente, no en vano es su "goel" (43,1), y le confiere seguridad diciéndole: "no temas" (44,2; véase 7,4).

El pueblo ultrajado y execrado (43,28) aparece como "sequedal" y "tierra reseca" (44,3; véase 43,19), mientras el consuelo divino figura tras la imagen del agua derramada (44,3; véase 43,20). La frase «derramaré agua» (44,3a) figura en paralelo con la expresión «derramaré mi espíritu» (44,3b; véase 11,2). El agua simboliza el espíritu de Dios, y el espíritu es la bendición divina (44,3b) que transforma la tierra seca, símbolo del pueblo ultrajado, en alameda, metáfora del pueblo convertido, que crece junto a las corrientes de agua, imagen de la presencia de Dios. El pueblo endeble como la hierba (44,4; 40,6) se transforma, gracias al espíritu divino, en el pueblo fuerte representado por la alameda.

La transformación de Israel descrita en 44,2a-4 evoca la metáfora de la regeneración de los huesos secos, gracias a la efusión del espíritu divino, narrada en Ez 37,1-14. Israel, durante el destierro, el inmediato postexilio y el periodo persa, es, desde la perspectiva poética, un ciego (42,18), un desierto (43,19), una nación ultrajada (43,28) y un montón de huesos secos (Ez 37,2). El apego a la idolatría ha sumido a Israel en la sordera (42,18), el yermo (43,20), el anatema (43,28) y la muerte (Ez 37,1). Pero el perdón de Dios, simbolizado tras la nueva creación (43,1; 44,2), convierte al pueblo deshecho en el testigo (41,10), el camino (43,16), la alameda (44,4) y el pueblo vivificado (Ez 37,11-14); le convierte en el siervo que manifiesta ante las

naciones la intervención redentora de Dios. El NT recoge el tema del agua refiriéndola al Espíritu que transformará a quienes crean en Jesús (Jn 7,38-39; 1 Co 10,4).

La tercera sección refiere la situación del pueblo transformado (44,5). El pueblo pertenece a Dios. Los fieles del Señor dicen de sí mismos «yo soy de Yahvé», se llaman por el nombre de Jacob y señalan en sus manos la pertenencia a Yahvé. El hecho de tatuar en las manos el nombre de Dios caracterizaba la liturgia pagana; en ese sentido, el Apocalipsis refiere cómo la Bestia marca a sus adeptos (Ap 13,16-17). La decisión de escribir el nombre de Yahvé en las manos constituye la reacción del pueblo fiel contra la tentación del paganismo, a la par que significa el gozo de pertenecer a Yahvé.

Sólo hay un Dios (44,6-8)

6 **Así dice Yahvé, el rey de Israel,**
y su redentor, Yahvé Sebaot:
«Yo soy el primero y el último,
fuera de mí no hay ningún dios».
7 **¿Quién *hay* como yo?**
¡Que se levante y hable!
¡Que lo anuncie y argumente contra mí!
¿Quién ha anunciado desde siempre el porvenir
y ha manifestado lo que va a suceder?*
8 **No tembléis ni temáis;**
¿no lo he dicho y anunciado desde hace tiempo?
Vosotros sois mis testigos;
¿hay otro dios fuera de mí?
¡No hay otra Roca, yo no la conozco!

V. 7 El texto es confuso. Otros: «Desde que fundé un pueblo eterno, cuanto sucede que lo diga y las cosas del futuro que las revele».

El mensaje de 44,1-5 describía la regeneración que Yahvé inscribía en su pueblo. El pueblo (y el lector) debe reconocer que sólo Yahvé es Dios (44,6-8; véase 41,21-19; 42,8; 43,8-13); y, por otra, debe denunciar la falsedad de los ídolos (44,9-20).

La confesión de Yahvé como único Dios comienza presentando al Señor bajo el apelativo “Sebaot” y definiéndolo como rey y redentor de Israel (44,6). El término “rey” señala a Yahvé como el único guía de Israel (véase 40,10; 43,15), y la palabra “redentor” (“goel”, véase 41,14) destaca el parentesco entre Dios y su pueblo, de donde se deriva el compromiso divino de auxiliar a la nación en cualquier adversidad (véase Lv 25,25-34.47-54: “goel”). El apelativo “Sebaot” se refería, en la época antigua, al dominio divino sobre los astros: «los ejércitos (Sebaot) del cielo». El texto isaiano destaca el poderío de Yahvé mostrando cómo pasa revista a los astros y los llama por su nombre (40,26). Con el tiempo el término “Sebaot” indicó el poder absoluto de Yahvé sobre el cosmos y la historia (Dt 10,14).

Concluida la presentación divina, comienza la invectiva de Yahvé contra su pueblo para conminarle a reconocer su exclusiva divinidad. El texto señala solemnemente la exclusiva divinidad de Yahvé. Dice el Señor: «Yo soy el primero y el último, fuera de mí no hay ningún dios» (44,6b; véase 41,4; 45,21; 48,12). Los términos “primero” y “último” concretan el señorío de Yahvé sobre la historia: antes de que existiera alguien, existía Yahvé; y, cuando la historia alcance su plenitud, continuará existiendo Yahvé, pues la existencia divina traspasa la noción humana de tiempo (véase 41,4; 48,12: eterno). El poderío de Yahvé sobre el cosmos y la historia carece de parangón con el supuesto poder idolátrico (véase 41,26-29; 42,8); por eso, Yahvé incita, mediante una pregunta retórica, a quien quiera disputar con él su potestad (44,7a; 43,9). Nadie responde; y el silencio del texto constituye el reconocimiento tácito de la exclusiva divinidad de Yahvé. El Deuteronomio concreta la identidad de Yahvé expuesta en 44,6. Dice el Señor: «No hay otro Dios junto a mí... yo hiero y sano» (Dt 32,39). La presentación deuteronómica aparece atestiguada en el texto isaiano: el pueblo herido, es decir, sordo, ciego y árido como el desierto (42,18; 43,19), recibe la curación divina simbolizada por el agua derramada sobre la tierra yerma (4,7; 44,3).

Yahvé, mediante un segundo argumento, atestigua su exclusiva divinidad: «¿Quién ha anunciado desde siempre el porvenir y ha manifestado lo que va a suceder?» (44,7). La lectura creyente de la realidad propia de la Escritura, muestra cómo Yahvé anunció el por-

venir, concretamente el advenimiento de Ciro (41,1-5.25), manifestado después en la conquista de Babilonia y el regreso de los deportados a Jerusalén. En contraposición a Yahvé, los ídolos son incapaces de actuar (41,22-23), son nada y vacuidad (41,29).

Yahvé invita al pueblo a convertirse en testigo de su divinidad (44,9; véase 43,10.12). Yahvé se define a sí mismo como "Roca" (44,8). Yahvé es la roca sobre la que Israel puede edificarse como pueblo de Dios, mientras los ídolos son incapaces de sostener a nadie (44,9-20). El término "roca" en Dt 32,4b advierte que sólo el hombre que se apoya en la solidez divina puede encauza la vida por la senda del bien. El texto isaiano confirma esta intuición: Yahvé traza caminos de justicia, actúa con lealtad y encamina al hombre hacia la armonía y la rectitud. Quien recorre la senda de la justicia refleja el orden deseado por Dios para el cosmos. El hombre camina por la senda de la justicia cuando se hace imagen y semejanza de Dios (véase Gn 1,26-28). Pero el ser humano no refleja la justicia divina por cuenta propia, sino sólo cuando acoge, mediante el cumplimiento de la ley, el bienestar regalado por Yahvé, el único Dios, justo y leal. Cuando el pueblo no se apoya en la Roca se deshace en las garras de los ídolos. Así lo expone el oráculo contra Damasco e Israel, cuando presenta a Yahvé tras el símbolo de la roca (17,10). Yahvé es la roca, el salvador, el defensor de Israel, pero el pueblo desdeñó al Señor, su roca, y se deshizo (17,11). En síntesis, el contenido de 44,8 conmina a Israel a depositar la confianza en Yahvé, señor de la historia y fundamento de la existencia del pueblo.

Sátira contra la idolatría (44,9-20)

[9] **¡Escultores de ídolos!* Todos son vacuidad; de nada sirven sus**
obras más *preciadas*; sus testigos nada ven y nada saben, por eso
quedarán *avergonzados*. [10] ¿Quién modela un dios o funde un ídolo,
sin esperar una ganancia? [11] Todos sus devotos quedarán avergon-
zados. Sus artífices no son más que hombres; se reunirán, compa-
recerán todos y temblarán *de vergüenza*.

[12] ***El herrero con el cortafrío**** **trabaja *entre* las brasas, lo *forja* a**
golpe de martillo, ejecuta su obra con la fuerza de su brazo; pasa
hambre y se extenúa, no bebe agua y queda agotado.

[13] **El tallista toma la medida, hace un diseño con el lápiz, trabaja
con la gubia, diseña a compás de puntos y le da figura varonil y
belleza humana, para que habite en un templo. [14] Taló un cedro, o
tomó un roble o una encina, y los dejó *crecer* entre los árboles del
bosque; o plantó un cedro que la lluvia hizo crecer. [15] Sirven para
que la gente haga fuego. Echan mano de ellos para calentarse; o
encienden lumbre para cocer pan; o hacen un dios al que se adora,
un ídolo para inclinarse ante él. [16] *Alguno* quema la mitad y sobre
las brasas *come el asado y asa carne** hasta hartarse. También se
calienta y dice: «¡*Qué bien*, me caliento y *tengo* lumbre!». [17] Y con
el resto hace un dios, su ídolo, ante el que se inclina, le adora y le
suplica, diciendo: «¡Sálvame, tú eres mi dios!».**

[18] **No saben ni entienden; sus ojos están pegados y no ven; su
corazón no comprende. [19] No reflexionan; no tienen *discernimiento*
ni entendimiento para *pensar*: «He quemado una mitad, he cocido
pan sobre las brasas; he asado carne y la he comido; y ¡voy a hacer
con lo restante algo abominable!, ¡voy a inclinarme ante un trozo
de madera!».**

[20] **A quien se apega a la ceniza, su corazón engañado le extravía.
No salvará su vida. Nunca dirá: «¿*No será falso l*o que tengo en *mis
manos*?».**

V. 9 Otros, combinando prosa y poesía, traducen: 44,9-13 prosa; 44,12-20 poesía. El contenido de 44,9-20 presenta numerosas dificultades textuales.

V. 12 Otros omiten el término «cortafrío/hacha».

V. 16 Griego: «come el asado y asa carne».

El mensaje de 44,6-8 ha asentado la exclusividad divina de Yahvé, y ahora la trama de 44,9-20 satiriza la falsedad de los ídolos. El género satírico suscita, en quien lo lee o escucha, la actitud burlona hacia la realidad descrita. El contenido de 44,9-20 aporta, subrepticiamente, argumentos teológicos contra la falsedad de los ídolos; pero, sobre todo, describe con lenguaje sarcástico la construcción del ídolo, el afán de los artesanos y la estulticia de los devotos. La ridiculización del medio idolátrico siembra en el pueblo (y en lector dispuesto a recorrer la senda de la conversión) la decisión de repudiar a los falsos dioses. El rechazo satírico de la idolatría figura también en otros libros de la Escritura (Jr 2,26-28; 10,1-16; Ba 6; Sb 13,11-19; Hch 17,29), en los textos intertestamentarios (Hen Et 46,4-8; Hen

Esl 2,5; OrSib III 11-13) y en la literatura clásica (Horacio, Sat I; 8,1). Algunos estudiosos consideran 44,9-20 como una interpolación espuria en los caps. 40-55. El lenguaje de la sátira ha experimentado un proceso de redacción, y su núcleo original puede proceder de ambientes ajenos a la cultura israelita, pero el redactor del libro, al colocarla en la posición actual, le confirió un significado preciso en el conjunto isaiano. La sátira señala la ridiculez de los ídolos en contraposición a la magnificencia de Yahvé.

El inicio de la sátira califica con el término "vacío" todo el ámbito idolátrico: los constructores, las imágenes y los devotos (44,9). El término "vacío" (*tōhû*) sitúa el medio idolátrico fuera de la relación con Dios. El Génesis narra cómo la tierra, antes del proceso creador, era vacía (*tōhû*; Gn 1,2), ajena a la intervención salvadora de Dios. Asentada la falsedad del medio idolátrico, el contenido de 44,10-11 remarca la estupidez de quien deposita la confianza en los ídolos. La falsedad del entorno idolátrico se refuta con la descripción del proceso de elaboración de las imágenes (44,12-17); de ahí el lector debe deducir la mendacidad de los falsos dioses (44,17). En último lugar, el contenido de 44,18-20 descubre la incapacidad salvadora de los ídolos y la consiguiente frustración de sus devotos.

El lenguaje satírico de 44,9-20 sugiere la falsedad de los ídolos desde cinco perspectivas teológicas. En primer lugar, el contenido de 44,9-20 omite el nombre de Yahvé e Israel. El significado de la omisión es claro: ni Dios ni el verdadero Israel tienen relación con la idolatría. En segundo término, el lenguaje de la sátira evoca la confusión que anubla la mente del idólatra. El vocabulario y la sintaxis de 44,9-20 son confusos. Algunos comentaristas lo consideran prosa, mientras otros se inclinan por la poesía. El vocabulario técnico es peculiar: cuatro palabras del lenguaje artesano no aparecen en otro lugar del AT (cortafrío 44,12; lápiz 44,13; gubia 44,13; compás 44,13), y otras dos escasas veces (martillo 44,13; cinta de medir 44,13). El vocabulario religioso ("inclinarse" 44,15.17.19) y culinario ("asar" 44,16.19) es particular. Existen construcciones sintácticas extrañas, y algunas palabras son de significado incierto. La confusión literaria de 44,9-20 puede deberse a la especificidad del vocabulario técnico; pero no puede descartarse que la confusión proceda de la decisión deliberada del autor; de ese modo la confusión literaria de 44,9-20 expresaría, incluso sintácticamente, la confusión que corroe al idóla-

tra. La corrupción sintáctica se convierte en metáfora de la confusión provocada por la idolatría en el alma de los devotos.

En tercer lugar, la sátira muestra dos construcciones literarias faltas de lógica. Por una parte, el texto dice «come el asado y asa la carne» (44,16), cuando en buena lógica debería enunciar «asa la carne y (después) come el asado». Por otra parte leemos «taló un cedro... lo dejó crecer... plantó un cedro y la lluvia lo hizo crecer» (44,14), cuando la razón sugiere el proceso inverso «plantó un cedro... lo dejó crecer... y lo taló». La inversión lógica de ambos procesos supera la intención burlesca de la sátira para adentrarse en la perspectiva teológica. La idolatría no sólo es ridícula; pervierte también la capacidad del intelecto para percibir la realidad. Desde esa perspectiva, el mensaje de 5,20 fustigaba ya la perversión idolátrica: «¡Ay de los que llaman al mal bien, y al bien mal; y que dan oscuridad por luz, y luz por oscuridad!».

En cuarto lugar, el contenido de la sátira muestra cómo la idolatría deshace las entrañas del pueblo fiel. Dice 44,14: «taló un cedro». La palabra "talar" denota la tarea de los leñadores, y el término "cedro" designa una especie de árbol. Pero en el lenguaje simbólico el verbo "talar" alude a la extinción de los pueblos, y el sustantivo "cedro" evoca los dignatarios de Jerusalén. El libro de Josué narra la reclamación de los hijos de José referente al exiguo territorio recibido (Jos 17,14-18). Josué dice a la descendencia de José: «tendrás también la montaña... la talarás y será tuya la región... pues expulsarás al cananeo» (Jos 17,18). La frase «talarás la montaña» constituye una metáfora para indicar el exterminio de los cananeos. El relato del ataque de Senaquerib contra la Ciudad Santa describe el envite del monarca asirio diciendo: «derribo la altura de sus cedros, la flor de sus cipreses, alcanzo su refugio en el jardín del bosque» (37,24). El jardín del bosque representa el palacio real, mientras los cedros y cipreses constituyen una alusión poética a los dirigentes del país. El idólatra tala los cedros, metáfora de los dirigentes del pueblo, imitando la conducta de Senaquerib al derribar la altura de los cedros, metáfora de los dignatarios de la nación. La tarea del constructor de ídolos, cuando tala cedros y quema la madera sobrante, simboliza la maldad de la idolatría que devasta la nación y cercena la honestidad de sus dirigentes.

La quinta perspectiva teológica confronta la tarea del Siervo de Yahvé con la labor del fabricante de ídolos. La tarea del Siervo de Yahvé será ardua, pues sufrirá la persecución y padecerá el oprobio. Sin embargo, su esfuerzo no será baldío; el sufrimiento del Siervo se convertirá en expiación de los pecados de su pueblo. El texto isaiano refleja la crudeza del padecimiento del siervo: «tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre, ni su apariencia era humana» (52,14). En contraposición, la sátira muestra cómo el artesano elabora un ídolo cuya imagen humana se opone al perfil reflejado por el siervo: «el escultor... le da [a la imagen tallada] figura varonil y belleza humana para que habite un templo» (44,13). El Siervo pierde su imagen humana, mientras el tallista elabora una figura de aspecto humano. Mientras el Siervo desgrana su imagen para recomponer la alianza entre Dios y su pueblo (42,6), el artesano elabora una imagen para quebrar el pacto entre Dios y su comunidad (44,13).

El daño provocado por la idolatría es profundo: aleja de Dios, confunde al pueblo, perturba la lógica humana, deshace las entrañas de la nación e intenta pervertir la intervención salvadora de Yahvé. El Señor es la "roca" que sostiene la casa, la vida del creyente, y la protege ante cualquier adversidad (Mt 7,24-25); mientras la idolatría se asemeja a la "arena", incapaz de sustentar la existencia de nadie (Mt 7,25-27).

Fidelidad a Yahvé (44,21-23)

21 **Recuerda esto, Jacob,**
y tú Israel, siervo *mío*.
¡Yo te he formado, tu eres mi siervo,
Israel, yo no te olvido!
22 **He disipado como una nube tus rebeldías,**
como un nublado tus pecados.
¡*Vuelve* a mí *que* te he rescatado!
23 **¡Gritad cielos de júbilo porque Yahvé ha *actuado*!**
¡Clamad profundidades de la tierra!
¡Montañas, lanzad gritos de júbilo;
el bosque y *todos sus árboles*!
Porque Yahvé ha rescatado a Jacob
y manifiesta su gloria en Israel.

El contenido de 44,21-23 extrae las consecuencias de la primera sección del libro (40,12 - 44,20) para incitar al pueblo, metáfora del lector, a rechazar la idolatría y abrazarse a Yahvé. El himno culmina la primera sección ensalzando la tarea de Yahvé a favor de su pueblo (44,23).

El demostrativo "esto" (44,21; véase 46,8) alude al contenido de 40,12 - 44,20, donde ha quedado demostrado el señorío de Yahvé sobre la historia y ha sido desenmascarada la falsedad de los ídolos. El significado del término "recordar" no se circunscribe al hecho de almacenar datos en la memoria. El sentido de la raíz traducida mediante el verbo "recordar" implica la decisión de "poner en práctica lo aprendido"; por eso, la frase "recuerda esto" impele al pueblo y al lector a repudiar la idolatría para adherirse a Yahvé. El pueblo aparece bajo el calificativo Jacob-Israel (44,21; véase 44,1), y recibe el título de siervo de Dios (44,21: siervo mío; véase 41,8; 44,1). El pueblo es el siervo de Dios porque su misión estriba en manifestar ante las naciones la gloria del Señor.

El contenido de 44,21b-22a expone, en primer lugar y en alusión a 43,1-7 y 44,1-5, la relación personal entre Yahvé y su pueblo. En segundo lugar, y en referencia a 44,22-28, evoca el perdón que Dios derrama sobre su pueblo. En tercer término, recogiendo el contenido de 40,27 (véase 49,14-16), muestra cómo Yahvé no olvida a la nación. Yahvé, redentor de Israel ("goel"), exige al pueblo que vuelva a él. El verbo "volver", desde una perspectiva teológica, significa "convertirse". Dios demanda la conversión del pueblo manifestada en el rechazo de la idolatría y el retorno al regazo divino.

Un breve himno (44,23) corona la narración del combate victorioso de Yahvé contra los ídolos (40,12 - 44,20). El himno invita al cosmos entero a ensalzar la actuación de Yahvé. La grandeza de Dios se ha manifestado bajo tres aspectos: en la derrota del supuesto poder idolátrico (41,21-29), en la demostración del señorío divino sobre la historia (41,1-5.25), y en la redención y creación de Israel (43,1-7). Desde la contemplación de la magnificencia divina, el texto concluye la divinidad exclusiva de Yahvé: no hay Dios fuera de Yahvé (43,11). El himno refiere el júbilo de las montañas junto a la alegría del bosque y todos sus árboles. La mención de la montaña junto al bosque y sus árboles indica el alborozo de la creación por la gesta de Yahvé;

pero, desde el hechizo del lenguaje poético, la cita del bosque y sus árboles puede constituir una alusión a las naciones que contemplan las maravillas realizadas por Dios en favor de su pueblo. En definitiva, la hazaña de Dios estriba en haber redimido (*gā'al*) a su pueblo de las garras idolátricas, y en la decisión de revelar su gloria en el semblante de la nación liberada. El término "gloria", aplicado a Yahvé, es un sinónimo de la "presencia" divina. De ese modo, Israel se convierte en el siervo Dios, pues manifiesta ante las naciones la presencia de Yahvé.

CAPÍTULO 3

LA INTERVENCIÓN DE DIOS EN LA HISTORIA 44,24 – 48,22

El capítulo segundo ha expuesto cómo la Palabra nacida en el Prólogo (40,1-11) alcanzaba su primer triunfo. El poema ha relatado la victoria de Yahvé sobre los ídolos y ha probado, de ese modo, la divinidad exclusiva de Yahvé sobre el cosmos y la historia (40,12 - 44,23). Pero la autoridad de Yahvé debe manifestarse mediante su actuación tangible en la historia humana (véase 1 R 18,20-40). Por eso, el segundo cometido de la Palabra estriba en revelar de manera precisa la intervención de Dios. Así pues, el mensaje de 44,24 - 48,22 puede dividirse en tres secciones que resaltan la intervención divina en el devenir humano. La primera sección presenta a Ciro el Grande como el mediador de la intervención liberadora de Dios en la historia israelita durante la época del exilio (44,24 - 45,20); y, de ese modo, el texto lanza un mensaje a quien ha emprendido la senda de la conversión propuesta en el libro de Isaías: donde existe liberación humana palpita la presencia del Señor. La segunda sección augura la destrucción de Babilonia como prototipo de la idolatría (46,1 - 47,15); y también deja entrever un mensaje dirigido al lector: Dios huye de quienes ejercen la opresión y practican la idolatría. La tercera sección señala a Israel como testigo fehaciente de la acción liberadora de Dios (48,1-22).

La primera parte del Segundo Isaías (40,12 - 44,23) contiene elementos propios de la segunda (44,24 - 48,22); por ejemplo, la referencia a Ciro se insinúa en 41,1-5.25 y aparece claramente en 45,1-7. Igualmente, algunos motivos de la primera parte aparecen en la segunda, como es el caso de la fabricación de ídolos; la construcción

de imágenes consta en 40,19-20; 41,6-7 y 44,9-20, pero también aparece en 46,6-7. La imbricación de la temática facilita el engarce entre las dos primeras secciones, y permite al lector ahondar en el camino de conversión propuesto por el libro.

A. CIRO, MEDIADOR DE LA ACTUACIÓN LIBERADORA DE DIOS (44,24 - 45,25)

Ciro aparece en 44,24 - 45,25 como el mediador de la intervención liberadora de Yahvé a favor de los judaítas desterrados en Babilonia. La historia constata que Ciro tomó Babilonia (538 a.C.) y creó el Imperio persa. La lectura teológica de los acontecimientos emprendida por la Escritura muestra cómo, al subir al trono, publicó el llamado *Edicto de Ciro* (Esd 1,2-4), autorizando el regreso a Jerusalén de los deportados. Según los datos históricos, los desterrados emprendieron el regreso en los albores del reinado de Darío I (522-486 a.C.). La Sagrada Escritura realiza una lectura teológica del exilio y del retorno de los deportados a Jerusalén. El libro de Isaías contempla el triunfo de Ciro desde la perspectiva teológica, y percibe tras el éxito del rey la intervención divina que subyuga Babilonia y libera al pueblo exiliado.

El contenido de 44,24 - 45,25 hunde sus raíces en la experiencia de los deportados. Mientras los judaítas sufrían el exilio, Ciro iniciaba sus conquistas. Ciro, rey de los persas, se rebeló contra Astiages, rey de los medos (555 a.C.). Entronizado después como rey de medos y persas, tomó Sardes (546 a.C.). El profeta del Consuelo, residente en Babilonia con el resto de exiliados, interpretó teológicamente las victorias de Ciro. Entendió los triunfos del monarca como la manifestación palpable de la actuación de Yahvé, y así lo anunció a los deportados. Concluido el exilio, los discípulos del profeta llevaron el mensaje del maestro a Jerusalén, donde le dieron forma escrita y elaboraron el núcleo básico de los caps. 40-55. Más tarde, el texto redactado por los discípulos experimentó comentarios y relecturas para adaptar su contenido a las condiciones del periodo persa; y, finalmente, a finales de la época persa, un redactor, culto y comprometido, ensambló todos los materiales que configuran el libro de Isaías.

La trama de 44,24 - 45,25 se entreteje entorno a la figura de Ciro. La sección comienza con la presentación de Yahvé como señor del cosmos y la historia (44,24-28). Después el poema concentra el poderío divino en la elección de Ciro (45,1-8), y muestra cómo la elección del rey persa confirma la exclusiva soberanía de Yahvé sobre la historia (45,9-13). Finalmente, el texto resalta cómo el señorío de Yahvé provoca la conversión de los paganos (45,14-19) y determina el reconocimiento de Yahvé como único Dios (45,20-25).

Dios creador del mundo y señor de la historia (44,24-28)

24 Así dice Yahvé, tu redentor,
el que te formó desde el seno *materno*.
Yo, Yahvé, lo he hecho todo,
yo solo extendí los cielos,
yo asenté la tierra sin ayuda alguna.
25 Yo hago que fallen los *presagios* de los magos
y que deliren los adivinos;
hago retroceder a los sabios
y convierto su ciencia en necedad.
26 Yo confirmo la palabra de mi siervo
y hago *triunfar* el proyecto de mis mensajeros.
Yo digo a Jerusalén: «Serás habitada»;
y a las ciudades de Judá: «Seréis reconstruidas».
¡Yo levantaré sus ruinas!
27 Yo digo al abismo: «¡Sécate!
¡Yo desecaré tus ríos!».
28 Yo soy *quien* dice a Ciro: «Tú eres mi pastor
y darás cumplimiento a todos mis *designios*,*
cuando digas de Jerusalén: «Que sea reconstruida»;
y del *templo*: «¡Echa los cimientos!».

V. 28 Algunos comentaristas entienden 28b como un comentario a 26b.

El texto comienza remarcando la autoridad de Yahvé. Lo hace aduciendo los títulos divinos ya mencionados: Yahvé es el redentor (“goel”) de Israel (véase 41,14; 43,1; 44,6) y quien “plasma” al pueblo

desde el seno materno (véase 43,21; 44,2). Yahvé, sin ayuda de nadie («Yo solo»: 44,24; véase 2,11) ha hecho el cosmos: ha extendido los cielos y asentado la tierra (44,24; véase 40,22.28). La locución «Yo soy» señala de nuevo la identidad de Yahvé (44,24; véase Ex 3,14). El señorío sobre el cosmos confirma, implícitamente, la exclusiva divinidad de Yahvé (41,11), de donde se infiere la falsedad de los ídolos y la mendacidad de sus voceros: magos, adivinos y entendidos (44,25; véase 44,9-20). El tema de la refutación de la idolatría, entendida meramente como sabiduría humana, aparece en 1 Co 1,20: Pablo confronta la sabiduría del mundo con la sabiduría cristiana, y percibe en el saber cristiano el pálpito de la fuerza de Dios, que supera la inteligencia del hombre (1 Co 1,20; véase 19,12; 33,18).

Afirmado el señorío divino sobre el cosmos y la historia, la voz profética confirma la capacidad de Yahvé para actuar en favor de su siervo y sus mensajeros, en bien de Jerusalén y en contra de sus adversarios (44,26-27). El término “confirmar” traduce la locución hebrea “hacer permanecer la palabra”. La decisión de confirmar significa la vigencia del empeño divino por transformar al pueblo ingrato (1,2-31) en el heraldo de la salvación (60,1-22). El prototipo de la intervención de Yahvé en bien de su pueblo es la palabra. La palabra suscita a Ciro y al Siervo: los mediadores de la intervención divina. La trama de los caps. 40-55 muestra cómo la Palabra de Dios nacida en el prólogo (40,2; 40,6a) transforma al pueblo marchito (40,7) en la nación que proclama la gloria de Dios (55,13).

La actuación divina se concreta en favor de su siervo, de sus mensajeros y de Jerusalén. El vocablo “siervo” en 44,26 adquiere, en nuestra opinión, dos significados complementarios. Por una parte alude al pueblo; Israel es el sirvo de Dios, unas veces amonestado (42,19) y otras confortado (44,1-5), pero siempre llamado a la conversión (44,21). Desde esa perspectiva, la decisión divina «yo confirmo la palabra de mi siervo», puede entenderse como «yo confirmo la palabra dada a mi siervo» y, de ese modo, recalca la decisión de Yahvé para salvar a Israel. Por otra parte, según la lectura teológica de la historia realizada por el texto isaiano, la palabra “siervo” se refiere a Ciro: el rey de medos y persas fue suscitado por Yahvé (41,1-5.25) para liberar al pueblo exiliado. Ciro es siervo de Yahvé en cuanto realiza el “servicio” de rescatar, en nombre de Dios, a la nación deportada.

La palabra “mensajeros” alude a los mediadores de la intervención de Yahvé en la historia; bajo ese término se ocultan los profetas, pero, sobre todo, Ciro y el Siervo de Yahvé. Sin embargo, cabe otra interpretación del sustantivo “mensajeros”. El profeta del Consuelo predicó en Babilonia; pero, cuando los desterrados regresaron a la Ciudad Santa, los discípulos redactaron la doctrina del maestro y, desde esta perspectiva, se convirtieron en “mensajeros”, pues actualizaron en el inmediato postexilio los ideales del profeta. La predicación de los discípulos, los mensajeros, determinó la decisión de levantar Jerusalén. El texto dice: «yo [Yahvé] hago que triunfe el proyecto de mis mensajeros» (44,26). La frase «hago que triunfe» traduce un término hebreo semejante fonéticamente al sustantivo “Jerusalén”; el parecido entre ambas voces equipara, desde la sugerencia poética, el triunfo de los mensajeros con la reconstrucción de Jerusalén; y, precisamente, es Jerusalén el tercer ámbito donde late la actuación de Yahvé. El mismo Señor augura la reconstrucción de las ciudades de Judá y vaticina la repoblación de Jerusalén (44,26; véase 54,1-55,5). El texto evoca la transformación de Sión hasta convertirse en el enclave donde acuden las naciones para adorar a Yahvé (60,1-22).

Al contraluz de la actuación divina en favor del siervo, los mensajeros y Jerusalén, aparece la destrucción de los adversarios de Israel: los ídolos. El Señor deseca los ríos y el abismo (44,26; véase 42,15). Los ríos simbolizan a los adversarios de Israel, a quienes el Señor deseca (42,15). Babilonia constituía el enemigo del pueblo exiliado, mientras la perfidia idolátrica fue la tentación del pueblo durante el periodo persa. El imperativo «¡sécate!» rememora la ocasión en que Yahvé secó el Mar para que pudieran cruzarlo los israelitas liberados de Egipto (Ex 15,5.10; Ne 9,11). Una vez más, la simbología poética evoca motivos exodales para relatar la transformación de Israel. Yahvé ha elegido a Ciro para salvar al pueblo deportado (44,28), como antaño eligió a Moisés para liberar al pueblo esclavizado (Ex 3,10). Ciro aparece bajo la designación de “pastor” (44,28). El término “pastor” constituye la metáfora de la ternura de Dios con su pueblo (Sal 23; véase Jn 10). El prólogo del Segundo Isaías muestra a Yahvé tras la imagen del pastor llevando en brazos a las ovejas recién nacidas (40,11). El Señor convierte a Ciro en el pastor que pastorea a su rebaño, metáfora de su pueblo, y cuida a

los corderillos, símbolo de quienes han oído en el exilio el anuncio de su liberación. Ciro cumple los deseos de Dios, que culminarán en la reconstrucción de Jerusalén y la rehabilitación del santuario (44,28). El verbo contenido en la frase «darás cumplimiento a todos mis deseos», traduce, de nuevo, un término semejante al sustantivo "Jerusalén". La cadencia poética permite intuir cómo tras la tarea de Ciro vibra, en último término, la reconstrucción de Jerusalén, metáfora del pueblo convertido.

Ciro instrumento de Dios (45,1-8)

45 [1] **Así dice Yahvé a su Ungido, Ciro,**
a quien ha tomado de la diestra
para someter ante él a las naciones
y desceñir *la cintura* de los reyes;
para *romper* ante él los batientes
***para que* las puertas no queden cerradas.**
[2] **Yo marcharé delante de ti *para* allanar *lo escarpado**.**
Quebraré los batientes de bronce
y romperé los cerrojos de hierro.
[3] **Te daré los tesoros ocultos y las riquezas escondidas,**
para que sepas que yo soy Yahvé,
el Dios de Israel, *el* que te *llama* por tu nombre.
[4] ***En favor* de mi siervo Jacob y de Israel, mi elegido,**
te he llamado por tu nombre y te he ennoblecido,
sin que tú me conozcas.
[5] **Yo soy Yahvé, no hay ningún otro;**
fuera de mí ningún dios existe.
Yo te he ceñido, sin que tu me conozcas,
[6] **para que se sepa, de *Oriente a Occidente*,**
***que no hay otro fuera de mí*.**
Yo soy Yahvé, *y no hay* otro.
[7] **Yo modelo la luz y creo la tiniebla,**
hago la *paz* y creo la desgracia;
Yo soy Yahvé, el que hago todo esto.
[8] **Destilad, cielos, *el* rocío;**
derramad, nubes, la victoria.

Ábrase la tierra y produzca *la* salvación,
y *que* germine *con ella* la justicia.
Yo, Yahvé, lo he creado.

V. 1 Lit. «desceñiré los riñones de los reyes».
V. 2 LXX: «montaña»; otros: «fortaleza».

El contenido de 44,24-28 introducía la figura de Ciro, pero la razón que establece a Ciro como pastor aparece en 45,1-8 (véase 41,1-5.25). El Señor interviene en favor de Ciro para concienciar al rey de que es Yahvé quien le llama por su nombre (45,3), y para que entienda que fuera de Yahvé no hay ningún dios (45,5).

La unción implicaba la consagración de los reyes de Judá (1 S 12,3; 24,7), y también confería la misión sagrada a algunos profetas (1 R 19,16), al sumo sacerdote (Ex 29,7; Lv 4,3) y al sacerdote (Ex 29,21). De ahí la sorpresa causada por la unción de Ciro, un monarca pagano que desconocía a Yahvé. El autor de 45,1-7 realiza una interpretación teológica de la historia; cuando percibe en Ciro al mediador de Yahvé le denomina ungido, aludiendo, de ese modo, a la mediación entre Dios y el pueblo ejercida por profetas, reyes y sacerdotes. En ese sentido, 45,1-7 colorea la investidura de Ciro con los matices religiosos de la entronización real (véase Sal 2; 110).

No sólo el autor de 45,1-7 realizó una lectura teológica de la victoria de Ciro. H. Rassam (1826-1910) descubrió, en la biblioteca de Asurbanipal en Nínive, un cilindro donde consta el *Decreto de Ciro*, promulgado en Babilonia en torno al año 539 a.C. El decreto presenta analogías con 45,1-7; dice: «Marduk... escuchó los gritos de los habitantes de Babilonia y se enfureció... Marduk... buscó por todos los países un rey justo... Escogió a Ciro y lo ungió como soberano de toda la tierra... Marduk permitió a Ciro entrar en Babilonia sin una sola batalla». El texto redactado por los sacerdotes babilónicos muestra cómo Marduk ha elegido y ungido a Ciro para conquistar Babilonia y liberar a los babilonios sometidos a la tiranía de Nabonid, el último emperador babilónico (556-539 a.C.). Ni Marduk ni Yahvé son dioses persas; Marduk es babilónico y Yahvé hebreo. Pero ambos, según narran 45,1-7 y el *Decreto*, respectivamente, han elegido y ungido un rey persa, Ciro, para liberar de la cautividad babilónica a sus fieles oprimidos. Más adelante, el *Decreto* ensalza la magnanimidad de Ciro

al prohibir la vejación de los vencidos y permitir a las comunidades desterradas en Babilonia volver a su patria. La magnificencia de Ciro propició en Oriente la interpretación teológica de su actividad. Ciro era el ungido de Dios para instaurar un nuevo orden social.

La Escritura no es ajena a la cultura; por eso, el profeta del Consuelo y el redactor de 45,1-7 entendieron desde la perspectiva teológica el advenimiento de Ciro. La mención de la unción convierte a Ciro en mediador de la intervención de Yahvé en favor de su pueblo; en un sentido análogo al percibido por los sacerdotes babilonios, cuando contemplaron en Ciro al monarca ungido por Marduk que liberó a los babilonios despreciados por Nabónido.

La temática de 45,2b-3 concreta el auxilio de Yahvé en favor de su ungido. La frase «le he tomado de la diestra» es un circunloquio que señala la ayuda que Dios otorga al rey. Ciro somete naciones y sojuzga reyes. La proposición «para desceñir la cintura de los reyes» constituye un eufemismo para indicar la derrota de un monarca. El rey portaba la espada al cinto, y cuando perdía el trono el nuevo monarca desceñía la espada del vencido (véase 1 R 20,11). No es el vigor de Ciro, sino la fortaleza de Yahvé, lo que rompe los batientes de las puertas cerradas. La mención de las puertas cerradas rememora el contenido de 43,14, donde Yahvé lanza a su enviado contra Babilonia para romper los cerrojos de las prisiones. Ciro es el mediador divino para liberar al pueblo exiliado. En todo momento, Yahvé guía la tarea de Ciro (45,2; véase 40,4), pues el Señor allana lo escarpado y rompe los cerrojos (45,2; véase 40,4; Sal 107,16).

El contenido de 42,5a recalca la fuerza de Yahvé que late tras el triunfo de Ciro, pero sugiere también una interpretación metafórica de los éxitos del rey. El término “escarpado” es un *hapax*: la *Septuaginta* lo traduce con la voz *ore* (“montaña”) y puede ser sinónimo de “cerros, sierras y montes”. La cadencia poética insinúa una relación entre lo “escarpado” (45,2) y los “montes”. Sobre la cima de los montes se celebraba el culto idolátrico (1 R 11,7). En ese sentido, el contenido de 45,2 no describe sólo el triunfo militar de Ciro. Sugiere desde la óptica teológica, la destrucción de los ídolos, moradores de los montes, a la vez que resalta la liberación de los exiliados, cuyo cautiverio aparece bajo la mención de los «batientes de bronce y los cerrojos quebrantados».

El Señor dará a Ciro tesoros y riquezas, metáfora del poderío obtenido tras la conquista de naciones y pueblos (45,3). Pero la intención divina no estriba en aumentar la hacienda del rey, sino en revelarle que es Yahvé quien le ha confiado su misión. Bajo la perífrasis «te llamo por tu nombre» se oculta un doble significado. En primer lugar, cuando Yahvé llama a alguien por su nombre le confiere una misión (Ex 31,2-5; Nm 1,17); y, en segundo término, quien recibe la llamada se incorpora al proyecto de Dios (6,1-13). Ciro se ha incorporado al proyecto divino, pues el Señor le ha constituido siervo (44,26), pastor (44,28) y ungido (45,1); y le ha regalado el mundo, los tesoros ocultos y las riquezas escondidas, para que, en último término, pueda reconocer la exclusiva divinidad del Dios de Israel.

Yahvé aparece con el título «Yo soy» (45,3; véase Ex 3,14). Dicho apelativo es el eco de dos temas teológicos. Por una parte, evoca la ocasión en que Dios se reveló a Moisés en medio de la zarza (Ex 3,14): de la misma manera que Yahvé, definiéndose como «Yo soy», envió a Moisés al encuentro de los israelitas, ha enviado ahora a Ciro para socorrer a su pueblo. Por otra parte, dicha locución confronta la divinidad de Yahvé con la falsedad de los ídolos (43,10-11): Yahvé "es" (42,8), mientras que los ídolos "no son" (41,9).

La razón fundamental por la que Yahvé ha elegido a Ciro radica en la salvación de Israel. El texto explicita la motivación divina: «a causa de mi siervo Jacob y de Israel, mi elegido» (45,4; véase 41,8). El Señor eligió a su pueblo por amor (Dt 7,7-8); y ahora, en bien de su pueblo, ha elegido, llamado y ennoblecido a Ciro, sin que el rey persa lo sepa, para liberar al pueblo deportado. Yahvé puede suscitar a Ciro porque es el único Dios (45,5; véase 2 S 7,22; 44,6), y como tal dirige la historia (40,25). La intención divina al elegir a Ciro estriba, en último término, en suscitar en el rey el reconocimiento de la exclusiva divinidad de Yahvé. Ciro, como monarca extranjero, preludia el destino de las naciones; pues la actuación de Dios aspira a que las naciones conozcan la exclusiva divinidad de Yahvé.

La actuación de Yahvé no se circunscribe a la intervención de Ciro; la lectura teológica de la realidad percibe en cualquier avatar el pálpito divino. La historia de Israel atraviesa épocas de luz, como la liberación de la esclavitud de Egipto, y épocas tenebrosas, como el exilio en Babilonia; periodos de júbilo, como el inicio del reinado de Josías (2 R

22,1-23,23) y periodos de llanto, como el tiempo anterior a la llegada de Esdras (Esd 9-10). La lectura teológica realizada por la Escritura discierne tras cada acontecimiento la actuación divina: Yahvé modela la luz y crea la tiniebla, provoca la dicha y crea la desgracia (45,7; véase Am 3,6; 4,13; Jb 2,10; Si 11,14). Quien realiza una lectura creyente de la existencia percibe tras la luz y la oscuridad la actuación de Yahvé (Sal 75,8), y siente que toda ocasión es el tiempo bueno para encontrase con Dios (Qo 3,1-8). El demostrativo "esto" (45,7) se refiere, expresamente, a cualquier situación vital atravesada por el pueblo, y el mismo lector que emprende el camino de la conversión.

Un himno concluye el oráculo (45,8). La plegaria implora que los cielos derramen la victoria y la tierra produzca la salvación. El término "victoria" (*ṣedeq*) define el estado de armonía y bienestar regalado por Dios a su pueblo. Ciro, al posibilitar la liberación de los deportados, ha sido el mediador de la armonía derramada por Dios sobre el pueblo. El cielo, metáfora de Yahvé (Sal 85,11-12), ha vertido por medio de Ciro la "victoria" sobre el pueblo (45,8), es decir, la armonía y el bienestar (*ṣᵉdāqâ*); y ahora la tierra, metáfora del Israel redimido, debe producir la salvación y la justicia. La voz hebrea por "salvación" denota aquello que es justo y recto a los ojos de Dios (Ex 15,26). El término "justicia" (*ṣᵉdāqâ*) es la forma femenina del sustantivo "victoria". Israel, bañado por la armonía de Dios, debe hacer germinar el bienestar nacido del cumplimiento de la Ley. Cuando la tierra acoge la "victoria" (*ṣedeq*) regalada por Dios desde el cielo, produce la salvación y genera la "justicia" (*ṣᵉdāqâ*) y, de ese modo, la creación se transforma en la realidad "muy buena" deseada por Dios para toda la humanidad (Gn 1,31). Por eso, la plegaria culmina con la rúbrica «Yo, Yahvé, lo he creado».

Desde esa perspectiva podemos intuir cómo los caps. 40-66 exponen la decisión divina de crear a la humanidad a imagen y semejanza del creador (Gn 1,27-28). El Señor, por medio de Ciro, libera Israel. El pueblo redimido se convierte en testimonio de la actuación salvadora de Dios ante las naciones; y todos los pueblos, atraídos por el testimonio de Israel, acuden a Sión para adorar a Yahvé. El encuentro de todos los pueblos en Sión (66,12-23) constituye la metáfora de la renovación de toda la humanidad, el símbolo de la irrupción de los cielos nuevos y la tierra nueva (66,22; véase Ap 21,1-8).

El Epílogo del Segundo Isaías reproduce en buena medida el contenido de 45,8; dice: «Como descienden la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá, sino que empapan la tierra y la hacen germinar» (55,10; véase 51,5; 56,1; 61,11; Dt 32,2). Desde esa óptica, 55,6-13 y 45,8 confirman cómo el objetivo de los caps. 40-55 estriba en exponer cómo la palabra de Dios crea al pueblo. La lluvia simboliza la palabra que, al caer sobre la hierba seca, metáfora del pueblo hastiado (40,7), la transforma en mirto y ciprés, símbolo de la nación que refleja la gloria de Dios (55,13).

San Jerónimo leyó la Escritura desde la perspectiva cristiana. Notó que la raíz hebrea por "germinar" en 4,2 describía el "germen de Yahvé"; en 11,1 refería el "retoño" de Jesé" (véase Jr 23,5; 33,15); en 6,13 el brote de la "semilla santa"; en Za 3,8 apreció cómo el termino "germen" adquiría un contenido mesiánico; y, con esa perspectiva, entendió 45,8 desde la óptica mesiánica. La *Vulgata* traduce los sustantivos abstractos "victoria" y "salvación" con los nombres concretos "justo" (*iustum*) y "salvador" (*salvatorem*), y convierte 45,8 en oráculo mesiánico. El texto se convierte, de ese modo, en una plegaria que implora del Padre el envío de Jesús. Por eso, el texto latino constituye una oración propia del Adviento: *Rorate caeli desuper*.

Poder soberano de Yahvé (45,9-13)

9 ¡Ay de quien litiga con el que *le* ha modelado,
la vasija entre las vasijas de barro!
¿*D*ice la arcilla al que la modela: «¿Qué haces?»,
o «tu obra no está hecha con destreza»*?
10 ¡Ay del que dice a su padre!:
«¿Qué has engendrado?»,
y a su madre «¿Qué has dado a luz?».
11 Así dice Yahvé, el Santo de Israel, su modelador:
«¿Vais a pedirme *cuentas acerca de mis hijos**
y de la obra de mis manos?
12 Yo hice la tierra y creé al hombre en ella.
Yo extendí los cielos con mis manos
y doy órdenes a todo su ejército.

13 Yo le he suscitado para la victoria
y he allanado todos sus caminos.
Él reconstruirá mi ciudad
y *liberará* a mis deportados
sin rescate y sin recompensa
–dice Yahvé Sebaot–.

V. 9 O bien «está incompleta», «es inútil».

V. 11b El hemistiquio comienza con un término que significa «las cosas que vienen», que otros entienden como «señales». El sentido puede ser: «Preguntadme acerca de lo que pasará, pero dejad que me preocupe yo de mis hijos»; o bien: «¿Acaso pueden preguntarme acerca de los que sucederá a mis hijos».

El contenido de 45,1-7 ha mostrado cómo Dios ha suscitado a Ciro para que todas las naciones, al contemplar las proezas del rey, reconocieran la exclusiva divinidad de Yahvé (45,3.6). La temática de 45,9-13 describe el litigio de Yahvé con las naciones, pues los pueblos desconocen que Yahvé revela su divinidad mediante su actuación en la historia por medio de Ciro (45,3.6). Algunos comentaristas aprecian en 45,9-13 la disputa entre Yahvé y su pueblo; pero la referencia a Israel acontece en tercera persona (45,13), lo que excluye la controversia entre Dios y su pueblo.

La primera parte de la perícopa (45,9-10) contiene una doble metáfora: la de la arcilla modelada por el alfarero (véase Jr 18,1-12; 19,1-11) y la de los padres que engendran un hijo. La arcilla simboliza la historia humana, modelada por Yahvé, representado por el alfarero. Igualmente el hijo engendrado simboliza el decurso de la historia, mientras la figura de sus progenitores representa a Yahvé quien, como señor del cosmos (40,12-44,23), guía el decurso de los acontecimientos. De la misma manera que el barro no disputa con el alfarero la forma que éste le confiere, tampoco las naciones pueden discutir con Yahvé la manera en que modela la historia. Del mismo modo que el hijo no discute con sus padres la razón de su origen, tampoco las naciones pueden debatir con Yahvé la cadencia con que impulsa el devenir humano. La alegoría de la arcilla y el alfarero aparece ya en 29,16, donde Yahvé litiga con los moradores de Jerusalén.

El NT recoge la imagen de la arcilla y el alfarero. Pablo la utiliza para enfatizar la absoluta soberanía de Dios sobre la historia (Rm

9,20). Sin embargo, las metáforas de la arcilla y el alfarero y del hijo y sus padres superan en 45,9-10 el ámbito de la comparación, pues van precedidas por la interjección "¡Ay!". La exclamación "¡Ay!" evoca el grito de las plañideras lamentándose por un difunto. De ese modo, la metáfora muestra la queja de Yahvé ante las naciones, incapaces de comprender la actuación divina en la historia.

La segunda parte del poema (45,11-13) expone la querella de Yahvé contra las naciones. El texto comienza definiendo a Yahvé cómo «el Santo de Israel» y «su modelador» (45,11a). El primer título expresa la relación privilegiada entre Dios y su pueblo (véase 6,3; 43,15), y el segundo destaca la intervención eficaz del Señor en favor de su comunidad (véase 43,1-7). Afirmada la identidad de Yahvé, la voz divina arremete contra las naciones (45,11b-13). El texto muestra, mediante una pregunta retórica, cómo Dios inquiere cuál es la autoridad de las naciones para inmiscuirse en la actuación divina en bien de su pueblo (45,11b). La referencia al pueblo figura imbuida en la expresión "mis hijos". El término "cuentas" traduce una raíz hebrea que indica en 41,5.25 el advenimiento de Ciro, y en 41,23 y 44,7 denota la incapacidad de los falsos dioses para intervenir en la historia. De ese modo, la misma pregunta retórica testifica la capacidad de Yahvé para intervenir en la historia, y refuta la pretensión de los ídolos para cualquier intervención.

Asentado el señorío divino sobre la historia (45,11b), el contenido de 45,12 recalca el dominio divino sobre el cosmos: el Señor hizo la tierra (véase 40,28), crea al hombre y extiende los cielos (véase 42,5), y rige el curso de los astros (véase 40,26). La mentalidad antigua consideraba los astros como entes dotados de vida propia, y en muchas ocasiones eran considerados dioses. El mensaje de 45,12 somete a la autoridad de Yahvé no sólo la tierra y el hombre, sino también el pretendido poder de los astros. Establecido el señorío divino sobre la historia (45,11b) y el cosmos (45,12), el mensaje de 45,13 proyecta la potestad divina en la elección de Ciro (45,13; véase 41,2), para propiciar la liberación de los deportados y la reconstrucción de Jerusalén. El contenido de 45,13 menciona expresamente a los deportados; el pronombre "él" oculta la presencia de Ciro, y la locución "mi ciudad" constituye la referencia a Jerusalén. Desde esa perspectiva, el contenido de 45,11b-13 recapitula el mensaje de 40,12-44,23: Yahvé

aplica su señorío sobre el cosmos (45,12; véase 40,12-31) y la historia (45,11b; véase 41,1 - 42,13) para redimir a Israel (45,13; véase 42,14 - 44,23).

Conversión de las naciones paganas (45,14-19)

14 Así dice Yahvé:
«Los productos de Egipto, el comercio de Cus
y los sebaítas, de elevada estatura,
vendrán a ti y serán tuyos,
irán detrás de ti, encadenados,
ante ti se postrarán y *ante ti confesarán*:
"Sólo en ti hay Dios, no hay ningún otro,
no hay más dioses"».
15 *En verdad* que tú eres un dios oculto,
el Dios de Israel, salvador.
16 Quedarán abochornados, afrentados,
marcharán con ignominia los fabricantes de ídolos.
17 Israel será salvado por Yahvé
con salvación perpetua.
Nunca jamás quedaréis abochornados ni afrentados.

18 Pues así dice Yahvé,
creador de los cielos,
él, que es Dios,
plasmador de la tierra y su hacedor;
él, que la ha fundamentado;
no la creó caótica,
sino que la plasmó para ser habitada:
«Yo soy Yahvé, no existe ningún otro.
19 No he hablado en oculto
ni en lugar tenebroso.
No he dicho al linaje de Jacob:
"Buscadme en el caos".
Yo soy Yahvé, que digo lo que es justo
y *proclamo* lo que es recto».

V. 16 El hebreo añade: «todos ellos conjuntamente».

La temática de 45,9-10 recriminaba a las naciones su incapacidad para percibir la actuación de Yahvé en la historia, mientras 45,11-13 delineaba la forma en que Dios interviene en el devenir humano. El argumento de 45,14-19 delinea, mediante un díptico literario, la forma en que las naciones experimentarán la salvación. La primera parte expone que la salvación de las naciones estriba en su peregrinación a Israel para encontrarse con el único Dios (45,14-17), mientras la segunda parte invita a las naciones a rechazar la idolatría simbolizada por el caos (45,18-19).

La primera parte (45,14-17) principia con 45,14, que explicita, desde la sugerencia poética, el modo en que las naciones alcanzarán la salvación. La mención de Egipto, Cus y Sebá alude a países concretos. Etiopía se llamó también "Cus" (18,1-7) y los sebaítas ocupaban el sudeste de la península arábiga; la alusión a los sebaítas puede indicar también las colonias situadas al norte de Arabia (1 R 10,1). Pero la intención de 45,14 no estriba en ofrecer detalles topográficos. Egipto, Cus y Sebá constituyen los pueblos, antaño adversarios de Israel, que acuden donde el pueblo liberado para hallar la salvación (véase 18,7). Cus, Egipto y Sebá, metáfora de los adversarios de Israel, acuden encadenados a postrarse ante el pueblo redimido. Los grilletes no refieren la esclavitud que les inflingirá Israel; simbolizan la idolatría que atenaza a las naciones. Del mismo modo que el fabricante de ídolos sujeta las imágenes con cadenas (40,18-20), la idolatría, también con cadenas (45,14), cercena la libertad de sus adeptos. El Señor, por medio de Ciro, liberó a su pueblo (45,13), rompió las cadenas que le atenazaban (43,14) y, por esa razón, las naciones acuden a Israel para liberarse de la tiranía idolátrica caracterizada por el desconocimiento de Yahvé. Las naciones se liberan de la idolatría cuando reconocen que sólo en Israel palpita la presencia de Dios (45,14; véase 42,11).

El contenido de 45,14 sintetiza el proceso de conversión de la humanidad, reiterado en el libro de Isaías: el pueblo pecador (1,2-31) se convierte, gracias a la intervención de Yahvé (45,1-7; 52,13 - 53,12), en el pueblo liberado (43,1-7) que atrae las naciones a Sión, donde se encuentran con el único Dios (66,12-23). El universalismo contempla la reunión de todas las naciones en Jerusalén al final de los tiempos (2,2-4; Jr 12,15-16; 16,19-21; Mi 4,1-3; So 3,9-10); y es uno de los temas principales de los caps. 40-55 (42,1-4.6; 45,14-16.20-25; 49,6;

55,3-5) y de otos escritos (60,1-22; Za 2,15; 8,20-23; 14,9.16; Sal 87; Jonás). El planteamiento global de la obra isaiana apunta al universalismo, pues desvela el encuentro de todos los pueblos en Sión para adorar a Yahvé.

El contenido de 45,15-17 constituye una reflexión sobre Dios, Israel y los ídolos. Dios aparece bajo los calificativos de "oculto" y "salvador". El término "oculto" alude a dos situaciones. Por una parte, dicho vocablo aparece en 45,3 para indicar las dádivas de Yahvé a Ciro: "tesoros ocultos". Por otra parte, la voz "oculto" refiere el sentimiento religioso de Israel en las postrimerías del periodo persa, cuando palpaba la lejanía de Dios (véase 40,27). En uno y otro sentido, la voz "oculto" delata que la intervención divina queda arropada en el decurso de la historia. El vocablo "salvador" revela la forma en que Yahvé actúa: el Señor interviene para liberar a su pueblo. Israel, metáfora de quienes han experimentado la salvación, es el testimonio "perenne" de la actuación salvadora de Yahvé. De la misma manera que la voz "crear" (*bārā'*), desde la perspectiva espacial, señala el señorío divino sobre el cosmos (40,28a), el término "perenne", desde la óptica temporal, destaca el señorío de Yahvé sobre la historia (40,28b). Israel es el testigo de la actuación salvadora de Dios en la historia (45,17). Los idólatras experimentan la ausencia divina como bochorno, ignominia y afrenta (45,17a), mientras los fieles de Yahvé no sentirán la vergüenza (45,17b).

La segunda parte del díptico recalca la exclusiva divinidad de Yahvé (47,18b), reiterando los títulos divinos: creador (40,28; véase Gn 1,1), Dios (43,11; véase Ex 3,14), hacedor y plasmador (43,7), el que establece la tierra para ser habitada (42,5; véase Gn 1,27-28). El texto señala que Yahvé no creó la tierra caótica (45,18). Como hemos expuesto, el sustantivo "caótico" (*tōhû*) describe la situación del cosmos antes de iniciarse el proceso creador (Gn 1,2); pero la palabra "caótico", como también hemos indicado, refiere la idiosincrasia de los ídolos (41,29). La afirmación según la cual Yahvé no creó la tierra caótica, señala, desde la sugerencia poética, que cuando la creó la sustrajo de las garras de los ídolos. Cuando Dios apartó la tierra del poder de los ídolos, el cosmos dejó de ser oscuro (Gn 1,2) para ver la luz (Gn 1,3-4) y convertirse en una realidad muy

buena (Gn 1,31). Por eso las naciones, a quienes se dirige 45,9-19, no deben buscar a Yahvé en lo tenebroso y oscuro, metáfora de la presencia idolátrica, sino que deben discernir la actuación de Yahvé en la historia. La voluntad divina no incognoscible late en el corazón humano (Dt 30,11-14); por eso, el NT muestra como Jesús (Jn 18,20) y Pablo (Hch 26,26) hablan abiertamente.

El Señor impide que las naciones le busquen en el caos, símbolo de la idolatría, del mismo modo que se lo prohibió a Israel (47,19). El pueblo no encuentra a Yahvé en el caos idolátrico (41,21-24.26-29), sino en la actuación de Ciro (41,15), mediador de la intervención liberadora de Dios (45,13). El Señor rubrica su discurso con la afirmación de su exclusiva divinidad (45,18.19; véase Ex 3,14) y con la descripción de su intervención en la historia: Él es quien hace lo justo y recto (45,19). La raíz hebrea por "recto" aparece en 45,2 (véase 40,3) para indicar cómo Yahvé "allana" lo escarpado ante el avance de Ciro. Como hemos comentado, la locución "allanar lo escarpado" constituye un circunloquio para referir la derrota de la idolatría; pues "lo escarpado" indica la ubicación de los santuarios idolátricos (1 R 11,7). El Señor no se limita a demoler la idolatría; promete la justicia, es decir, las relaciones de armonía y bienestar entre quienes se acercan a Él.

Yahvé es el Dios universal (45,20-25)

[20] Apiñaos y venid, acercaos juntos,
***evadidos* de las naciones.**
Los que pasean la madera de sus ídolos son necios,
***porque* suplican a un dios que no salva.**
[21] Exponed, aducid vuestras pruebas,
deliberad todos juntos:
¿Quién *anunció* esto desde antiguo
y lo *predijo* hace tiempo?
¿No he sido yo, Yahvé?
¡No hay otro dios fuera de mí!
Dios justo y salvador, no hay *ningún otro*.
[22] Volveos a mí y seréis salvados, confines de la tierra,
porque yo soy Dios, no existe ningún otro.

23 **Yo juro por mi nombre;**
de mi boca sale la palabra verdadera
que no será *revocada*:
Ante mí se doblará toda rodilla
y toda lengua jurará:
24 **¡Sólo en Yahvé* hay victoria y fuerza!**
A él se volverán *avergonzados*
***todos* los que se le *enfrentaban*.**
25 ***Gracias* a Yahvé triunfará**
y será gloriosa toda la *estirpe* de Israel.

V. 24 LXX y Vulgata: «sólo en Yahvé»; hebr: «sólo en Yahvé me ha dicho».

Una vez asentada la exclusiva divinidad de Yahvé (45,14-19), el contenido de 45,20-25 recalca la identidad de Yahvé como salvador universal, a la vez que recuerda la falsedad de la idolatría. La polémica contra los ídolos ha sido una constante a lo largo de 40,12 - 44,23, pero en 40,20-25 adquiere una dimensión universal. Yahvé no disputa con los fabricantes de ídolos (40,19-20; 41,6-7) o sus adeptos (44,9-20), ni siquiera con la generalidad de los falsos dioses (41,21-24), o con países que simbolizan el sometimiento ante los ídolos (45,14a). Se enfrenta más bien a todas las naciones representadas tras la mención de los «confines de la tierra» (45,22) y la alusión a los «evadidos de las naciones» (45,20). Del mismo modo que la referencia a Egipto constituía la metáfora del universalismo de la salvación de Yahvé (45,14a), el contenido de 45,20-25 constituye la llamada a las naciones para que hallen la liberación en el regazo de Yahvé.

Tras refutar la estupidez de los idólatras que pasean ídolos incapaces de salvar (45,20; véase 44,9-20), 45,21 expone, mediante una pegunta retórica, la incapacidad de los ídolos para intervenir en la historia, y de ahí infiere la falsedad idolátrica. Yahvé pregunta a los ídolos de las naciones: «¿Quién hizo oír esto desde antiguo?» (45,21). La profecía ha exigido a los ídolos la demostración de su capacidad para actuar (41,22; 43,9; véase 48,5); y en 45,21 el demostrativo "esto" se refiere al advenimiento de Ciro. Ningún ídolo ha podida suscitar a Ciro para propiciar la liberación de Israel, pues son incapaces de emprender cualquier tarea (41,23). Sólo Yahvé ha actuado suscitando a Ciro (45,21; véase 41,2; 45,1), y por eso el poema concluye

afirmando la exclusiva divinidad de Yahvé: «no hay otro Dios, fuera de mí» (45,21; véase 45,5).

La exclusiva divinidad de Yahvé no es un concepto etéreo; se concreta en la actuación justa y salvadora de Dios. El paralelismo de los términos “salvador” y “justo” (45,22; véase 45,8; 46,13; 51,5) indica que la salvación ofrecida por Dios radica en la justicia. El Señor salva porque el cumplimiento de sus mandatos crea en la comunidad relaciones armónicas de paz y bienestar. La raíz “salvar” aparece relacionada con el término “roca” (17,10; Sal 18,3.32), y el mismo Yahvé se define como la “Roca” (44,8). En definitiva, la salvación radica en la adhesión a la Roca que es Yahvé.

Ahondemos en el aspecto de la salvación propuesta en 45,22. La relación de la voz “salvar” con el ámbito cultual (Sal 14,7; 74,12), la sugerencia poética que asocia la “roca” con el Monte Santo de Jerusalén (66,20) y la mención de «algunos escapados de las naciones» en 45,20 y en el epílogo del libro (66,19) sugieren que la salvación de las naciones estriba en la peregrinación de todos los pueblos a Sión para adorar a Yahvé (66,12-23). La voz divina se dirige a las naciones diciendo: «Volveos a mí y seréis salvados» (45,22). La raíz “volver” denota la actitud de “volver el rostro hacia quien llama”, y constituye una metáfora de la conversión. La conversión estriba en dirigir la mirada hacia Sión, donde mora la presencia de Yahvé (66,12-23), el único Dios (45,22).

El Señor jura que su palabra se cumplirá: todos los pueblos reconocerán su exclusiva divinidad. De ese modo, la temática de 45,22 prefigura el contenido de 55,11: la palabra nacida de la boca de Yahvé cumplirá la tarea que se le encomendó. La misión de la palabra estriba en transformar a Israel en el testimonio de la actuación redentora de Dios, para que su testimonio atraiga las naciones a Yahvé. Las naciones doblarán la rodilla y jurarán en nombre de Yahvé para reconocer la exclusiva divinidad del Dios de Israel (45,23). La actitud de doblar la rodilla expresa el reconocimiento cordial de la exclusiva divinidad de Yahvé, y la decisión de jurar por su nombre destaca el reconocimiento verbal de su divinidad. Las naciones reconocerán que sólo en Yahvé hay victoria y fuerza (45,24). La voz “victoria” indica, como hemos dicho, la capacidad divina de establecer en la comunidad los lazos de paz y bienestar deseados por todos; mientras el término “fuerza” constituye un sinónimo del vigor y el coraje regalado por el

Señor a los débiles (40,29). Las naciones, símbolo de quienes están agotados por la idolatría (véase 44,12), reciben la fuerza de Yahvé para rehacer de manera armónica sus relaciones comunitarias. La terminología isaiana utilizada para definir la exclusiva divinidad de Yahvé es aprovechada por Pablo para reconocer la identidad profunda de Jesús (Rm 14,11; Flp 2,10-11).

La descripción de la actuación de Yahvé provoca que 45,24b-25 ofrezca dos conclusiones. La primera, mostrando la vergüenza de quienes desconfiaban de Yahvé, invita a las naciones a adherirse al Señor (45,24b; véase 41,11). La segunda destaca cómo Yahvé glorificará la estirpe de Israel. La glorificación de Israel estriba en que el pueblo elegido (44,1) y transformado por Yahvé (43,1-7) se convierta ante las naciones en el testimonio de la actuación liberadora de Dios (43,10).

B. BABILONIA, SÍMBOLO DE LA ACTUACIÓN AIRADA DE DIOS EN LA HISTORIA (46,1 - 47,15)

La caída de Babilonia constituye el símbolo de la intervención de Yahvé en la historia para destruir a los idólatras. La historia de Babilonia es intrincada. Los sumerios, pobladores de la región en los albores de la historia, sufrieron la invasión de los acadios. Los sumerios se fusionaron con los acadios, dando lugar al primer Imperio babilónico. El imperio fue conquistado por los asirios. Uno de sus monarcas, Senaquerib (704-681 a.C.) destruyó la ciudad de Babilonia y trasladó la capital a Nínive. Posteriormente, los caldeos se unieron a los medos. Ambos pueblos, encabezados por Ciaxares, destruyeron Nínive (612 a.C.), trasladaron la capital a Babilonia y constituyeron el segundo Imperio babilónico. Dicho imperio fue conquistado por Ciro (549-529 a.C.), quien creó el Imperio persa. Más tarde, el Imperio persa cayó en manos de Alejandro Magno (357-323 a.C.). La capital del Imperio babilónico y del persa fue la ciudad de Babilonia. Nabucodonosor II engrandeció la ciudad, convirtiéndola en el centro económico, político y religioso del imperio.

La Escritura realiza una lectura teológica de la historia de Babilonia. En primer lugar, la lectura creyente muestra cómo los asirios constituyeron el bastón de la ira (10,5) con que Yahvé fustigó el pecado de su pueblo, pues Salmanasar V (o Sargón II) tomó Samaría y

conquistó Israel (721 a.C.; 2 R 17,1-6), y más tarde Senaquerib devastó Judá y sitió Jerusalén (701 a.C.; 2 R 18,1-19,21). En segundo término, el texto isaiano señala cómo Yahvé, irritado con su pueblo, entregó a la nación en manos de Babilonia (47,6a); desde esa perspectiva, la caída de Jerusalén y el dolor del exilio constituyen el castigo divino contra el pecado del pueblo (Jr 5-7; véase Is 40,2). En tercer lugar, la profecía de Isaías percibe la ascensión de Ciro (41,1-5.25; 45,13a), la caída de Babilonia (43,14; 45,13; 47,1-15) y la reconstrucción de Jerusalén (45,13b; 54,55,5) como manifestaciones de la actuación de Yahvé para liberar a su pueblo.

De la misma manera que 45,1-25 señala el triunfo de Ciro y la liberación del pueblo deportado como evidencia de la intervención liberadora de Yahvé, el contenido de 46,1-47,15 describe teológicamente el ocaso de Babilonia como exponente de la actuación divina contra los idólatras. Además, 46,1 - 47,15 constituye un escalón más en la refutación de la idolatría. Por una parte, mientras Yahvé es capaz de anunciar desde el principio las cosas que vendrán después (46,10), Babilonia se muestra impotente para zafarse de la ruina que se cierne sobre ella (47,12-13). Por otra parte, mientras Yahvé salva a su pueblo (46,3; 47,4), los ídolos son incapaces de liberar a quien confía en ellos (46,7.15). En definitiva, la exposición teológica de la caída de Babilonia (46,1-13) y la lamentación sobre el desastre de la Gran Potencia (47,1-15) pretenden alejar el corazón del pueblo y el alma del lector de la tentación idolátrica.

CAÍDA DE BABILONIA (46,1-13)

46 [1] **Bel se desploma, Nebo se derrumba;**
sus ídolos van sobre animales y bestias de carga,
llevados como fardos sobre un animal desfallecido.
[2] **Se desplomaron y se derrumbaron todos,**
no pudieron salvar la carga;
y **ellos mismos *marchan al cautiverio*.**
[3] **Escuchadme, casa de Jacob,**
y todo el *resto* de la casa de Israel,
los *que acarreé* desde el seno *materno*,
con quienes cargué desde el vientre materno.

4 Hasta vuestra vejez, yo seré el mismo,
hasta que se os vuelva el pelo blanco yo os llevaré.
Yo lo *he* hecho, yo *os transportaré*,
cargaré con vosotros y *os* salvaré.

5 ¿A quién me asemejaréis *para que podamos compararnos*?
¿A quién me *igualaréis* para que *podamos igualarnos*?
6 Sacan el oro de sus bolsas,
pesan la plata en la balanza*
y pagan a un orfebre para que les haga un dios,
al que adoran *postrándose* ante él.
7 Lo *acarrean* sobre el hombro, lo transportan,
lo colocan en su sitio y allí se queda;
no se mueve de su lugar.
Hasta llegan a invocarle, *pero* no responde,
no salva de la angustia.

8 Recordad esto *y manteneos firmes**;
tened seso, rebeldes.
9 Recordad lo *sucedido* desde antiguo;
pues yo soy Dios y no hay ningún otro,
yo soy Dios no hay otro como yo.
10 Yo anuncio desde el principio lo que *vendrá* después,
y desde el comienzo lo que aún no ha sucedido.
Yo digo: Mis planes se realizarán
y llevaré a cabo todos mis deseos.
11 Yo llamo del Oriente a un ave rapaz,
de un país lejano al hombre en quien pensé.
12 Escuchadme, vosotros,
los que habéis perdido el corazón,
los que estáis alejados de lo justo.
13 Yo *os acerco* mi victoria, no está lejos;
mi salvación no tardará.
Pondré *la* salvación en Sión
y mi *esplendor* en Israel.

V. 6 Lit. «caña», referida al fiel de la balanza.

V. 8 Sentido dudoso. Algunos traducen «avergonzaos»; LXX entiende «manteneos firmes».

La temática de 46,1-13 describe, desde la óptica teológica, la destrucción de Babilonia, pero el mensaje no va dirigido a Babilonia, sino a Israel. Por eso, el contenido de 46,1-13 menciona la caída de los ídolos babilónicos como pretexto para recordar a Israel la actuación de Dios en la historia realizada por medio de Ciro, y para reinsertar en el alma de la comunidad la misión que Yahvé ha conferido a su pueblo: el pueblo liberado será el testimonio de la actuación redentora de Yahvé (46,13; véase 66,12-23). La temática de 46,1-13 puede esquematizarse en tres apartados. El primero (46,1-4) contrasta la caída de los ídolos babilónicos con la firmeza de la actuación de Yahvé en favor de su pueblo. El segundo (46,5-7) contrapone la inutilidad de los ídolos a la capacidad salvadora de Yahvé. El tercero (46,8-13) reafirma la actuación de Yahvé en la historia, y enfatiza la decisión divina de establecer la salvación en Sión y de constituir a Israel como testimonio de su actuación redentora.

La primera sección (46,1-4) comienza exponiendo la caída de los dioses del panteón asirio-babilónico: Bel, dios del cielo, y Nebo, dios de la sabiduría, quedan aplastados. El sustantivo *Bel* significa "Señor", lo mismo que el término *Baal* aplicado a las divinidades cananeas (Jc 6,30). El sustantivo *Bel* era el nombre usual de Marduk, llamado también Merodac, el dios principal (Jr 51,44; Ba 6,40; Dn 14).

Los babilonios marchan hacia el cautiverio llevando consigo a sus dioses (46,1-2; véase Jr 50,2). La huida de los babilonios recuerda la marcha de los judaítas al exilio. Tras el primer ataque contra Jerusalén (597 a.C.), Nabucodonosor deportó a Jeconías y a los hombres pudientes junto con los tesoros del templo (2 R 24,10-16); y, tras el segundo ataque (587 a.C.), deportó a Sedecías junto con otro contingente del pueblo, llevándose también muchos instrumentos litúrgicos del Templo (2 R 25,6-17). Sin embargo, entre la marcha de los judaítas y la de los babilonios existe una diferencia crucial. Los babilonios huyen para extinguirse (47,15), mientras que los judaítas, a pesar de la dureza del exilio (véase 40,27), experimentaron la salvación (43,14; 45,13), atisbada en la rehabilitación de Jeconías en el destierro (2 R 25,27-30), y concretada en la liberación del exilio y en la reconstrucción de Jerusalén y del Templo (Esd 1,2-4). Mientras los ídolos babilónicos desaparecen (46,2), los utensilios del Templo perviven en el exilio y son devueltos a Jerusalén (Esd 1,7-10). Los falsos dioses

aplastados representan a los babilonios extintos, mientras el ajuar recuperado del templo simboliza la pervivencia del pueblo judío.

La marcha de los babilonios hacia el destierro es el contrapunto de la actitud de Yahvé en favor de Israel. Los babilonios se llevan sus ídolos al cautiverio (45,2), donde perecerán junto a sus dioses (47,15), mientras Yahvé se ha llevado, por medio de Ciro, a los deportados hasta Jerusalén, donde comenzarán una vida nueva (54,1-55,5).

La constatación de la caída de los dioses babilónicos sirve de pretexto para afirmar la decisión salvadora de Yahvé en bien de su pueblo (46,3-5). Desde el comienzo de su historia, desde el seno materno (44,2.24; véase Sal 22,11), Yahvé ha guiado a su pueblo por amor (63,8-14; véase Gn 12,1-3; Ex 19,3-8). La decisión de Yahvé de guiar a su pueblo aparece en dos expresiones (46,3). La primera, «Yo seré el mismo», traduce la locución "Yo soy" con la que Dios reveló su identidad liberadora (Ex 3,7-15), y con la que ha definido su exclusiva divinidad frente a la falsedad de los ídolos (45,14.17). La segunda «yo os llevaré» contiene la raíz *sbl*, cuyo significado atañe a la noción de "transportar algo de manera fatigosa" (véase 46,7; 53,4.11). La tarea de Yahvé invierte la labor de los idólatras, pues con el mismo esfuerzo con que los idólatras transportan (*sbl*) sus imágenes (46,7), Yahvé transporta a su pueblo, para que se convierta en testimonio de su actuación liberadora. La decisión de transportar a su pueblo ha sido una tarea ardua para Yahvé; ya en el desierto, el Señor se quejó ante Moisés de la tozudez del pueblo (Nm 14,13-19). A pesar de la constante desidia popular, Yahvé reafirma su voluntad salvadora en contraposición a la mendacidad de los ídolos (46,4).

La segunda sección (46,5-7) explica el proceso de fabricación y transporte de los ídolos. El texto ridiculiza las imágenes para alejar a los israelitas de la tentación idolátrica. La sección comienza con dos preguntas retóricas que han aparecido ya, de forma semejante, en la confrontación entre Yahvé y los falsos dioses (46,5; véase 40,18.25). El contenido de las preguntas evoca las disputas entre Yahvé y los ídolos (véase 41,21-19; 42,8-9; 43,8-13; 44,7). El contenido de 46,6-7 desprecia la mendacidad idolátrica relatando el coste económico de la imagen y la incapacidad del ídolo para responder a quien le suplica. Los ídolos se fabrican a cambio de dinero (46,6), mientras Yahvé salva a su pueblo gratuitamente (43,14). Los artesanos modelan la imagen

inútil (46,6; véase 40,20), mientras Yahvé modela al pueblo para que manifieste la gloria divina (43,1-7). Los idólatras transportan (*sbl*) un ídolo inerte (46,7), cuando Yahvé transporta (*sbl*) a su pueblo hacia la liberación (46,4; véase 43,18-21). La imagen es incapaz de moverse (46,7; véase 40,20; 41,7), mientras Yahvé actúa para liberar a sus elegidos (41,1-5.25) y desbaratar a Babilonia, metáfora de sus adversarios (43,14). Los adoradores de ídolos invocan imágenes incapaces de salvar (46,7; véase 44,17-19), cuando Yahvé escucha y socorre a quien acude a Él (40,29-31). Además, los ídolos constituyen el contraluz de la tarea liberadora realizada por el Siervo de Yahvé a favor del pueblo pecador. Mientras el Siervo carga (*sbl*) sobre sí mismo los pecados del pueblo para redimirlo (53,4.11), los ídolos son "cargados" inútilmente (*sbl*) (46,7) por sus devotos. Los ídolos hunden al pueblo en el pecado, mientras el Siervo lo libera en nombre de Yahvé.

Asentada la falsedad de los grandes ídolos (46,1-4) y ridiculizada la nimiedad de las pequeñas imágenes (46,5-7), la temática de la tercera sección (46,8-13) recalca la exclusiva divinidad de Yahvé, mostrando el señorío divino sobre la historia. La perícopa comienza con la locución «recordad esto» (46,8; véase 44,21). El demostrativo "esto" alude al contenido de 44,24 - 46,7, donde ha quedado demostrado el señorío de Yahvé sobre la historia, y ha sido desenmascarada la falsedad de los ídolos. El sentido de la raíz hebrea traducida mediante el verbo "recordar" implica la decisión de "poner en práctica lo aprendido"; por eso, la frase «recordad esto» impele al pueblo, y al lector, a repudiar la idolatría para adherirse a Yahvé. Los idólatras, denominados "rebeldes", deben recuperar el entendimiento (véase 44,20) y mantenerse firmes ante la tentación idolátrica. La firmeza humana procede de la decisión de recordar la actuación de Dios en la historia.

La expresión «recordad lo sucedido desde antiguo» (46,9) contiene dos términos significativos. El primero, "lo sucedido", contiene, en cuanto a su raíz, las mismas consonantes que aparecen en la locución "en el principio" que encabeza el Génesis (Gn 1,1); desde esa óptica, "lo sucedido" remite a todas las actuaciones que Yahvé ha realizado en bien de su pueblo desde el inicio de la historia. El segundo término, la locución "desde antiguo" contiene la raíz que define el señorío de Yahvé sobre la historia: «Dios *eterno* es Yahvé» (40,28). Desde esta perspectiva, el objetivo de 46,1-13 estriba en recordar al pueblo, y al

lector, el señorío de Yahvé sobre la historia, e inferir de dicho señorío la exclusiva divinidad de Yahvé (46,9; véase 45,14.18). El señorío de Yahvé sobre la historia se manifiesta en su capacidad de anunciar los acontecimientos antes de que sucedan (46,10), en contraposición a los ídolos, incapaces de actuar (41,26-27). El Señor lleva a término sus planes (46,10; véase Sal 33,11), al contraluz de los ídolos, incapaces de cualquier tarea (45,21).

El texto percibe la actuación de Dios mediante el advenimiento de Ciro (41,1-5.25; 45,13), definido como un ave rapaz venida de un país lejano (46,11a). El apelativo "ave rapaz", referido a Ciro, carece de matiz peyorativo; define la rapidez de las conquistas del rey y alude a las "alas de águila" con que Yahvé libera a sus fieles (40,31). Las "alas de águila" pueden constituir una metáfora de Ciro, el ave rapaz que liberó, en nombre de Yahvé, al pueblo exiliado. Recogiendo el pensamiento isaiano, Pablo percibe el cumplimiento del plan divino en la elección de cada cristiano para que, de manera análoga a Israel (46,13; véase 66,12-23), manifieste la gloria de Dios (Ef 1,11-12).

El redactor del libro de Isaías adapta el recuerdo del exilio y del inmediato postexilio a las condiciones sociales del periodo persa. Durante la época aqueménida, la provincia de Yehud se desleía en los extremos del imperio. Por eso, el redactor ha recordado al pueblo la intervención de Dios mediada por Ciro; y, valiéndose del recuerdo, afirma la futura intervención de Yahvé (46,11b): Yahvé pondrá la salvación en Sión y su esplendor en Israel (46,13). El Señor constituirá a su pueblo como testigo de su intervención liberadora para que las naciones acudan a Sión para adorar al único Dios, el Dios de Israel (66,12-23). La palabra divina conmina a los idólatras, faltos de entendimiento y alejados de lo justo (46,12; véase 44,20), a observar cómo el Señor acerca la justicia y la salvación. La justicia y la salvación no llegan por arte de magia; brotan cuando el pueblo cumple los preceptos de Dios (véase 44,8).

La intervención de Dios en la historia alcanza su cenit en el advenimiento de Jesús (Hb 1,1-4). El proyecto de Dios se cumple cuando Jesús es llevado al templo, donde es reconocido por quienes esperan la salvación, Simeón y Ana, como luz de las gentes y gloria de Israel (Lc 2,22-38).

Lamentación sobre Babilonia (47,1-15)

47 1 ¡Baja, siéntate en el polvo, virgen, hija de Babel!
¡Siéntate en tierra, destronada, hija de los caldeos!
Ya no te volverán a llamar la *refinada* y la exquisita.
2 Toma el molino y muele la harina,
despójate de tu velo, *súbete* la cola de tu vestido,
muestra tus piernas y vadea ríos.
3 Descubre tu desnudez y que se vean tus vergüenzas.
Tomaré venganza y nadie *me detendrá**.

4 Nuestro redentor, cuyo nombre es Yahvé Sebaot,
el Santo de Israel, dice*:
5 «Siéntate en silencio y entra en la tiniebla, hija de los caldeos,
que ya no te volverán a llamar señora de reinos.
6 Yo estaba *furioso* contra mi pueblo, *profané* mi heredad
y en tus manos los *entregué*;
pero tú no tuviste piedad de ellos,
hiciste caer pesadamente tu yugo sobre *los ancianos*.
7 Tú decías: "Seré la señora por siempre *jamás*".
No has meditado esto en tu corazón,
y no te has *dado cuenta de las consecuencias*.
8 Por eso, ahora, voluptuosa, escucha esto,
tú que te sientas *confiada*,
y dices en tu corazón: "¡Yo, y nadie más!
No *quedaré* viuda ni sabré lo que es carecer de hijos".
9 Estas dos desgracias vendrán sobre ti
en un instante, en el mismo día.
Carencia de hijos y viudez
caerán súbitamente sobre ti,
a pesar de tus muchas hechicerías
y del *gran* poder de tus sortilegios.

10 Te sentías segura en tu maldad,
y te decías: "Nadie me ve".
Tu sabiduría y tu ciencia te han desviado,
decías en tu corazón: "¡Yo, y nadie más!".

[11] **Vendrá sobre ti una desgracia**
que no sabrás conjurar;
caerá sobre ti un desastre
que no podrás evitar.
Vendrá sobre ti, súbitamente,
una devastación que no sospechas.
[12] **¡Quédate con tus sortilegios y tus muchas hechicerías**
con las que te *fatigaste* desde tu juventud!
¿Te podrán servir de algo?
¿Acaso *infundirás pánico* con ellas?
[13] **Te agotaste de tanto *consultar*.**
Que se pongan en pie y te salven
los astrólogos y *consultores* de estrellas,
los que te pronostican *en* cada luna
lo que te va a sobrevenir*.
[14] **Mira, ellos serán como tamo que el fuego quemará.**
No *salvarán* sus vidas del poder de las llamas.
No serán brasas para el pan ni llama ante la cual sentarse.
[15] ***En* eso *se convertirán* tus hechiceros***
por quienes te fatigaste desde tu juventud.
Cada uno errará por su camino y no habrá quien te salve».

V. 3 Otros: «y nadie intervendrá».

V. 4 El versículo no dispone de verbo; para algunos autores constituye una glosa. Desde la LXX leemos «dice».

V. 13 El texto griego ironiza sobre la falsedad adivinatoria.

V. 15 Significa «mercaderes», pero un término acádico análogo permite entender «hechiceros», véase 47,9.12-13; de todos modos un hechicero es un mercader de magia.

La temática de 46,1-13 refería la caída de los dioses babilónicos y la inutilidad de los pequeños ídolos, con la intención de sembrar en el corazón de los israelitas la convicción de que Yahvé es el único Dios. Ahora 47,1-15 describe, desde la perspectiva teológica, la caída de Babilonia, el ídolo por excelencia (véase 13,1-22; 14,3-22; 21,1-10) para convencer al pueblo, y al lector, de la falsedad de la idolatría. Literariamente 47,1-15 adopta la forma de una *qînâ*, lamentación o endecha, por Babilonia (véase 1,21-23: *qînâ* sobre Jerusalén). Dicha *qînâ* puede esquematizarse en cuatro secciones: 47,1-3.4-9.10-13.14-15.

La primera sección (47,1-3) describe la humillación de Babilonia. La locución «virgen, hija de Babel» sirve para personificar a Babilonia (47,1). La Escritura también se refiere de ese modo a otras ciudades y países: Sión (37,22; 2 R 19,21; Lm 2,13), Sidón (23,12), Egipto (Jr 46,11), Judá (Lm 1,15), el pueblo de Dios (Jr 14,17). Pero en 47,1 la designación de Babilonia como "virgen" constituye una ironía cruel, pues 47,1-3 no describe a Babel como una doncella, sino como una esclava. La ciudad de Babilonia era la joya del imperio: exquisita y refinada, capital y soberana de otros reinos. La ciudad antaño espléndida se ha convertido en esclava: se sube el vestido, muestra su desnudez, vadea ríos, y descubre sus vergüenzas. La causa bélica del desastre se debió a la conquista de Ciro (46,10-11), pero la razón teológica de la destrucción descansa en el designio divino: es el Señor quien ha actuado contra el pecado de Babel y ha convertido a la señora en esclava (47,3b). La esclavitud y la desnudez vergonzante son la consecuencia del castigo divino contra el pecado (véase Jr 13,22; Os 2,5). La afrenta de Babilonia recuerda el oprobio de las damas de Jerusalén: andaban con altivez, como Babilonia, pero el Señor las ha desnudado y llenado de vergüenza, como a Babel (4,16-24). Desde esa perspectiva, la invectiva contra Babilonia (47,1-3) constituye una advertencia para los moradores de Judá para que abandonen la idolatría.

La segunda sección describe la venganza de Yahvé contra la Gran Ciudad (47,4-9). La sección está puesta en labios del narrador mediante el pronombre posesivo "nuestro" (47,4: nuestro redentor). El narrador confiere a Dios los títulos que utilizó para describir la actuación salvadora de Yahvé en favor de Israel: "redentor" (*gō'ēl*; 43,1), "Yahvé Seabot" (45,13), "Santo de Israel" (41,14). Pero, ahora, la fuerza contenida en los títulos se invierte contra Babilonia; el Señor ordena a la Gran Potencia que se siente en silencio y entre en las tinieblas. La palabra "silencio" evoca la estupidez de la idolatría (Ha 2,19), e indirectamente alude a la devastación de Jerusalén (Lm 3,26). La voz "tiniebla" evoca el estado del cosmos antes de iniciarse el proceso creador, cuando la oscuridad se cernía sobre la faz del abismo (Gn 1,2). La descripción teológica de Babilonia supera la connotación dramática de la esclava, pues su apego a la idolatría la sitúa en el estado oscuro y desolado anterior a la creación.

¿Pero a qué pecado se debe el castigo divino contra Babilonia? El Señor, irritado contra la maldad de su pueblo (47,6; véase 5,8-12; Za 1,15), envió a Nabucodonosor, rey de Babilonia, para castigarlo (10,6: oculto tras la mención del rey de Asiria; véase 2 R 23,31-25,21). De la misma manera que Ciro es el instrumento de la actuación salvadora de Dios, Babilonia constituye la mediación con que Yahvé arremete contra el pueblo ingrato. La lectura inmediata de 47,4-9 atribuye la destrucción de Babilonia al exceso de crueldad con que fustigó Judá: «tú [Babilonia] no tuviste piedad de ellos [deportados]; hiciste caer pesadamente tu yugo sobre los ancianos» (47,6). El exilio fue duro, pero la historia destaca la prosperidad alcanzada por algunos deportados, mientras 2 R 25,27-30 afirma la rehabilitación del rey judío, Jeconías, durante el exilio; además, quienes permanecieron en Judá recibieron tierras de cultivo (Jr 39,10).

El contenido de 47,6 vincula la destrucción de Babilonia al castigo divino propiciado contra la Gran Potencia por excederse en la sanción contra los deportados; pero la lectura profunda de 47,6-9 permite una interpretación teológica del ocaso babilónico. En primer lugar, la expresión «Dios eterno, Yahvé» (40,28) señala el señorío exclusivo de Yahvé sobre la historia; y Babilonia, cargada de insensatez (47,7; véase Dt 32,28-30), quiso atribuirse el señorío de Yahvé y afirmó: «por siempre seré la señora eterna» (47,7). En segundo lugar, Babilonia dice de sí misma: «Yo, y nadie más que yo» (47,8; véase So 2,15). Sentencia opuesta a las afirmaciones contundentes de Yahvé: «Yo soy Dios y no hay ningún otro» (46,9) y «Yo, yo soy Yahvé» (43,11). Babilonia se derrumba, desde la óptica teológica, porque pretende hacerse igual a Dios; y nadie puede asimilarse a Yahvé (40,19; 46,5) porque Él es el único Dios (45,18).

La hechicería ha sido incapaz de salvar a Babilonia del desastre (47,9; véase 44,18-20). El texto describe la catástrofe babilónica bajo la metáfora de la viudez y la carencia de hijos. La falta de descendencia suponía un oprobio para la mujer antigua (véase 1 S 1,2.6), y la viudez la situaba en la penuria económica (véase Dt 14,29). El Apocalipsis retoma la razón teológica de la caída de Babilonia y la simbología de la viudez y la falta de hijos para describir el ocaso definitivo del imperio del mal (Ap 18,7-8).

La tercera sección reitera la razón teológica de la caída de Babilonia (47,10-13). Babilonia, desencaminada por la idolatría (47,10b), creía que nadie veía su maldad (47,10a), pero Yahvé, sentado sobre el orbe terrestre (40,22), contempla y rige el decurso de la historia (40,22-26). Desde la mendacidad de su corazón (47,10; véase 44,20), la Gran Potencia quiso asumir la exclusiva divinidad de Yahvé (46,9) diciendo «Yo, y nadie más» (47,10); y precisamente ésa es la razón teológica de su destrucción (47,11). La traducción griega de 47,12-13 destaca el matiz ridículo de la idolatría; sin embargo, el texto hebreo, además de ridiculizar el medio idolátrico, señala cómo la hechicería endureció el alma babilónica y precipitó en la ruina al imperio soberbio. Los hechiceros de Babilonia (47,12-13) realizan una tarea semejante a los falsos profetas. Los hechiceros cierran el entendimiento de la nación ante la maldad (47,10), mientras los profetas falaces, con melodías absurdas (28,7-13), ocultan al pueblo a la exigencia de Yahvé. El Apocalipsis describe el imperio del mal bajo la simbología de Babilonia y muestra cómo los mismos hechiceros, mercaderes de la maldad, endurecieron el corazón de la Gran Potencia y la precipitaron al Abismo (Ap 18,9-24).

La cuarta sección señala el destino de los astrólogos: se convertirán en tamo y perecerán en las llamas (47,14-15). El tamo, el polvo mezclado con la paja que queda en la era después de la trilla, constituye la metáfora de los perversos (5,24) y de los poderosos alejados de Dios (40,24; 41,2). El fuego simboliza la ira divina que acaba con los malvados (10,17); por eso, quienes han sido liberados por Yahvé quedan indemnes del poder de las llamas (43,2). Los hechiceros han sido los consejeros perversos de Babilonia; por eso perecen en el fuego (47,14a-15). El contenido de 47,14b recalca la inutilidad de los adivinos. Mientras el constructor de ídolos aún puede utilizar la madera sobrante de la talla de imágenes para alumbrarse, calentarse y cocer pan (44,15-17), el fuego que devora a los adivinos ni siquiera ilumina, y el calor de las brasas ni siquiera sirve para cocer pan (47,17b). La lamentación sobre Babilonia está redactada para instruir a Israel. Del mismo modo que la idolatría llevó a Babilonia al desastre, puede también llevar a Israel al ocaso; por eso, aunque la trama de 47,1-15 alude a Babilonia, constituye subrepticiamente una advertencia para que Israel huya de la idolatría.

C. ISRAEL, TESTIGO DE LA ACTUACIÓN LIBERADORA DE DIOS (48,1-22)

La Escritura realiza una lectura teológica de la historia. El contenido de 48,1-22 menciona las dos mediaciones con las que Yahvé, en el seno del Segundo Isaías, interviene para liberar y transformar a su pueblo. En primer lugar, el Segundo Isaías expone que la primera actuación de Yahvé a favor de su pueblo estuvo mediada por Ciro. El Señor suscitó a Ciro (41,1-5.25), quien destruyó Babilonia (43,14) y propició la liberación de los exiliados (45,13). Así lo sintetiza 48,14b; dice el Señor: «mi amigo cumplirá mi deseo contra Babilonia y la raza de los caldeos». El término "amigo" esconde la figura de Ciro, elegido para cumplir el deseo divino de liberar a Israel (45,4) de la opresión babilónica (43,14). Esa actuación ha probado a lo largo de 41,1 - 44,23 la exclusiva divinidad de Yahvé, pues sólo Él es capaz de intervenir en la historia, mientras los ídolos son incapaces de cualquier actuación (43,8-12). Pero la actuación de Dios a favor de su pueblo no se agota con la liberación del destierro, pues la comunidad redimida está llamada a convertirse en testimonio de la gloria de Dios (43,1-7), para que todos los pueblos acudan a Sión a adorar a Yahvé (66,12-23). Por eso, en segundo lugar, y de manera subrepticia, 48,1-22 alude al Siervo (48,16b). El Siervo representa, simbólicamente, a los israelitas fieles al Señor, cuya lealtad permitirá la conversión de todo el pueblo (42,6); y el pueblo, convertido gracias a la mediación del Siervo, se transformará en luz para las naciones (42,6) y atraerá a todas las naciones a Sión para adorar a Yahvé (66,12-23). El contenido de 48,16b menciona al Siervo como portador del espíritu de Yahvé, como describía el Primer Canto (42,1-8).

La textura de 48,1-22 ofrece una factura homilética que invita al arrepentimiento (Sal 51; 81; 85; Dt 7; 31). Literariamente, el contenido de 48,1-22 está caracterizado por la reiteración de la forma infinitiva (48,6.7.8) e imperativa (48,1.12.14.16), del verbo "escuchar" y de una imprecación final, pronunciada por el auditorio emocionado ante la oratoria del predicador: «No haya paz para los malvados, dice Yahvé» (48,22). El contenido de 48,1-11 expone el señorío de Yahvé sobre la historia, a la que sigue una meditación sobre el dominio de Yahvé (48,12-16). La meditación conmina a escuchar la voz de Yahvé (48,16a)

e insinúa la aparición del Siervo (48,16b). Acto seguido, censura la mala conducta del pueblo (48,17-19), a quien exige el abandono de la idolatría (48,20-21). El texto concluye con una cesura final (48,22).

Yahvé lo había predicho todo (48,1-11)

48 [1] «Escucha esto, casa de Jacob,
los que lleváis el nombre de Israel
y habéis salido de *la semilla* de Judá.
Los que juráis por el nombre de Yahvé,
los que invocáis al Dios de Israel,
pero no *con* verdad y justicia,
[2] *aunque* lleváis el nombre de la ciudad santa
y os apoyáis en el Dios de Israel,
cuyo nombre es Yahvé Sebaot.
[3] Yo anuncié desde hace tiempo las cosas pasadas,
salieron de mi boca y las di a conocer;
de pronto, las hice y se cumplieron.
[4] Porque sabía lo terco que eres:
un barrote de hierro tienes por cerviz,
y tu cara es de bronce.
[5] Por eso te anuncié las cosas *desde* hace tiempo,
y, antes de que ocurrieran, te las di a conocer
para que no dijeras:
"Mí ídolo las hizo, mi estatua,
mi imagen fundida lo ordenó".
[6] *Has percibido* toda esta visión,
¿*y* no te das por enterado?
Pues ahora mismo te cuento novedades,
secretos que no conocías;
[7] cosas creadas ahora, *del* día,
no *de* antes, que no *habías oído*
para que no puedas decir: "Ya las sabía".
[8] Ni las oíste ni las hiciste,
ni de antemano fue abierto *tu* oído,
pues sé muy bien que eres *infiel*
y te *llaman* rebelde desde el seno materno.

[9] **Por amor de mi nombre retardé mi cólera,**
a causa de mi *honor* me contuve para no *aniquilarte*.
[10] **Mira que te purifiqué *pero no* como la plata,**
***sino* que te *refiné** en el crisol de la aflicción.**
[11] **Por mí, por mí lo hago,**
pues mi nombre* *no ha de ser* profanado.
No cederé a otro mi gloria».

V. 1 Otros: «aguas». El Targum entiende «de la simiente de Judá»; el griego dice «nacidos de Judá».

V. 10 Hebreo: «te elegí»; griego: «te extraje del horno de la miseria»; 1QIs[a]: «te afiné; te refiné».

V. 11 Hebreo: «no ha de ser profanado»; latín y el griego añaden: «mi nombre».

El preámbulo del discurso manifiesta la tristeza divina ante la falsedad del pueblo (48,1-2). La comunidad no debería ser una entidad caótica (45,19) ni un atajo de fugitivos (45,20) perdidos en los confines de la tierra (45,22), pues constituye una comunidad denominada «casa de Jacob», con un origen preciso: «semilla de Judá» (48,1). La identidad del pueblo no es casual; procede del don divino. Es Yahvé quien le ha llamado por su nombre (43,1), y por eso los israelitas pueden decir: «Yo soy de Yahvé», y llevar el nombre de Jacob (44,1). El pueblo creado por Yahvé (43,1-7) puede ostentar el nombre de la Ciudad Santa, Jerusalén, y apoyarse en Dios, cuyo nombre es Yahvé Sebaot (48,2). La mención del juramento y la invocación recogen el sentimiento religioso del pueblo al saberse elegido por Dios (Dt 6,13; 10,20; Is 44,5; Sal 20,8), al tiempo que la referencia a la Ciudad Santa evoca el lenguaje de la plegaria (52,1; Ne 11,1; Dn 9,24). En definitiva, el pueblo ha sido plasmado por Dios (43,1), y por eso puede invocarle y jurar por su nombre (48,1). Sin embargo, la invocación es falsa, carece de verdad y justicia (48,1). La denuncia recoge la tradición profética que percibe el vacío de la religiosidad israelita (Jr 5,2), centrada en el culto exterior y alejada de la vivencia de la misericordia (Am 5,21-27). El binomio «sin verdad ni justicia», además de referirse a la hipocresía, critica de forma objetiva la mala conducta del pueblo (véase 3,1-15; 43,22-28).

Concluido el preámbulo (48,1-2), el texto relata el discurso de Yahvé ante el pueblo desleal (48,3-11). El Señor argumenta su

divinidad reafirmando su actuación en la historia. La argumentación, basada en el anuncio de sucesos que después acontecen, es utilizada por Yahvé para probar su divinidad ante la falsedad de los ídolos (41,21-21; 42,9; 43,9); pero ahora se sirve de ella para refutar la maldad de su pueblo, pues cuando Israel se precipita en el mal se asemeja a los paganos que desconocen a Yahvé. La obcecación del pueblo ante la decisión salvadora de Dios es endémica. El texto describe la cerrazón mediante expresiones duras: «pueblo terco que tiene un barrote de hierro por cerviz y cara de bronce» (48,4; véase Ex 32,9; Dt 9,13; 31,27; 2 R 17,14; Jr 7,26; Ez 2,4; 3,7). La cerviz de hierro indica el orgullo que impide al pueblo acatar los preceptos divinos, y el rostro de bronce connota la insensibilidad de la nación ante la bondad divina, pues Yahvé la ha elegido (44,1), creado, formado y hecho (43,1-7). La dureza de la comunidad aparecía ya bajo la metáfora del pueblo ciego y sordo (6,9-10; 42,19-20; 43,8) que, negándose a servir al Señor (43,24b), rompía el yugo de la ley divina (43,27; véase Jr 2,20; 5,5) y padecía el dolor del pecado (43,28). El pueblo que no dobló la cerviz ante la bondad de Dios tuvo que humillarse ante una nación extranjera, Babilonia (9,3; 10,27; Dt 28,48; Jr 27,8.11.28; 30,8; 2 R 23,31-25,26).

La mención de las cosas anunciadas por Yahvé (48,5; véase 42,9; 43,12), que después tuvieron lugar, constituye una referencia al advenimiento de Ciro (41,1-5.25), la liberación del exilio (43,14; 45,13) y la consiguiente reconstrucción de Jerusalén (45,13). Como hemos comentado, el texto isaiano realiza una lectura teológica del triunfo de Ciro (44,28; 45,1), y también percibe teológicamente la reedificación de la Ciudad Santa (43,13; véase 54,1-55,5); pero 48,5 alude a la irrupción de Ciro para probar la exclusiva divinidad de Yahvé frente a la falsedad de los ídolos: mientras Yahvé interviene en la historia, los ídolos son incapaces de cualquier actuación (45,20-21). Por eso, 48,5 insiste en que Yahvé anunció los sucesos antes de que acontecieran para que el pueblo no pudiera atribuirlos al falso poder idolátrico.

La pregunta retórica contenida en 48,6 subraya la incapacidad del pueblo para percibir la actuación de Yahvé: Israel permanece terco ante la actuación divina. Sin embargo, a pesar de la ceguera del pueblo, Yahvé no lo rechaza (48,9-11) y se dispone, como otras veces,

a ayudarlo (48,6b-7; véase 42,7.16.18; 43,8-13). Yahvé intervendrá a favor de su pueblo «creando ahora algo nuevo» (48,7). ¿En qué consiste lo nuevo? La raíz "crear" (*bārā'*), referida al pueblo, evoca la decisión divina de transformar al pueblo ciego y sordo (42,18-25) en la comunidad que proclama la gloria de Dios (43,1-7). La mención del adverbio "ahora" junto a las "cosas nuevas" (48,7) evoca el contenido de 43,19, donde dice Yahvé: «yo hago una cosa nueva, ahora brota». La "cosa nueva" que realiza Yahvé cosiste en la transformación de Israel: Yahvé transforma al pueblo mendaz, simbolizado por el desierto, el páramo y las aguas turbulentas, en la nación convertida, representada mediante la imagen del camino y el río, que provoca que todas las naciones, presentes tras la figura de los animales campestres, reconozcan la actuación divina en bien de su pueblo, pues la comunidad renovada narra la alabanza de Yahvé ante todas las naciones (43,19-21). Yahvé anunció el advenimiento de Ciro, la liberación del exilio y la rehabilitación de Jerusalén (45,1-7.13); pero la "cosa nueva" consiste en la creación del pueblo como testimonio de la actuación salvadora de Dios en la historia.

Si el pueblo fue terco para reconocer tras las victorias de Ciro la intervención de Yahvé en la historia, ¡cuál no será su cerrazón ante la misión a la que le destina Yahvé! El poema señala la testarudez del pueblo rebelde desde el seno materno (48,8). La mención del seno materno alude a los orígenes, pues la nación se ha mostrado desde sus inicios indócil a la voluntad divina (1,2-3; véase Ez 20,1-44; 23,1-49). La rebeldía del pueblo ha sido tan grande que Yahvé, sólo por el honor de su nombre, se ha negado a exterminarlo (48,9). La historia sagrada relata cómo Yahvé salvó a Israel para salvaguardar el honor de su nombre, pues el pueblo contumaz no era digno del socorro divino. Yahvé, por su honor y por la fidelidad jurada a David, y tras escuchar la súplica de Isaías, salvó a Jerusalén de las garras de Senaquerib (36,33-35). El Señor, para salvaguardar su honor, y tras escuchar la súplica de Moisés, desistió de aniquilar a los israelitas rebeldes en el desierto (Nm 14,10-19). La anarquía de Jerusalén (3,1-15) precipitó el país al exilio (Jr 5,1-19), pero el Señor, por el honor de su nombre, no quiso exterminarlo (48,9); el consuelo divino dispensado al pueblo exiliado aparece en la rehabilitación de Jeconías en el año treinta y siete de la deportación (2 R 25,27-30).

Sin embargo, la travesía del desierto y la época del exilio fueron periodos de purificación para Israel (48,10). Los cuarenta años de estancia de Israel en el desierto constituyen, desde la perspectiva poética, la metáfora de la permanencia del pueblo en el exilio babilónico. A lo largo de la ruta del desierto, el Señor purificó a su pueblo; tras el pecado de la comunidad, dijo Yahvé: «le perdono..., pero la tierra que prometí con juramento... no la verá ninguno de los que me han despreciado» (Nm 14,20-23); tampoco Moisés pudo entrar en la tierra de promisión (Dt 32,48-52). El Señor, durante el exilio, perdonó a su pueblo y lo purificó (40,2); pero de modo parejo a como sucedió en el desierto, ni el rey exiliado, Jeconías (2 R 24,15), ni el profeta que acompañó a los deportados, Ezequiel (Ez 1,1), penetraron de nuevo en Israel. Pero, como sucedió en el desierto (Nm 14,20-23), también en el exilio el Señor perdonó a su pueblo (40,2); y mediante el triunfo de Ciro (41,1-5.25) le liberó del destierro (43,14) y, de ese modo, pudo volver a la patria (Esd 1,2-4) y reedificar la ciudad (Esd 3,1-13).

Como en el desierto, y sólo por el honor de su nombre, Yahvé ha liberado a su pueblo de la aflicción, de Babilonia (48,11). El Señor refrenda con solemnidad su actuación: «No cederé a otro mi gloria» (48,11). La rúbrica puede entenderse desde dos perspectivas. Por una parte, el término "otro" puede referirse a los ídolos (42,8); de ese modo, la afirmación certificaría la exclusiva divinidad de Yahvé contrapuesta a la falsedad idolátrica (43,8-13). Por otra parte, la voz "otro" puede aludir a "otro pueblo"; y, desde esa perspectiva, Yahvé ratificaría la alianza con Israel, pues Israel continuaría siendo el testigo de la actuación de Dios en la historia (43,10-15). Esta última referencia evoca la ocasión en que Yahvé, durante la ruta del desierto, estuvo tentado de quebrar la alianza con su pueblo para establecer otra alianza con Moisés (Ex 32,10; véase Nm 14,12); pero Moisés calmó la ira divina y el Señor perdonó a su pueblo (Nm 14,20-23). En síntesis, 48,11b recalca la exclusiva divinidad de Yahvé, a la vez que ratifica la alianza de Dios con su pueblo: Yahvé mantiene la gloria de la exclusiva divinidad (45,21), y el pueblo se hace depositario de la gloria de Dios (43,1-7) para manifestarla a las naciones (66,12-23).

MEDIACIONES SOBRE LA ACTUACIÓN DE YAHVÉ (48,12-16)

12 Escúchame, Jacob; Israel, a quien llamé:
Yo soy, yo soy el primero y también soy el último.
13 Mi mano *fundamentó* la tierra,
y mi diestra extendió los cielos;
yo los llamo y todos se presentan.
14 Reuníos todos y escuchad:
¿Quién de entre ellos anunció estas cosas?
«Mi amigo cumplirá mi deseo contra Babilonia
y la raza de los caldeos*».
15 Yo mismo le he hablado, le he llamado,
he hecho que venga y triunfe en sus empresas.
16 Acercaos a mí y escuchad esto:
Desde el principio no he hablado en *secreto*,
desde que sucedió estoy yo allí.
Y ahora el Señor Yahvé me envía con su espíritu*.

V. 14 Hebreo: «su brazo [son] los caldeos»; griego: «la raza de los caldeos».

V. 16 Otros: «el Señor y su espíritu me envían». Adoptamos la división de la perícopa en el v. 16 porque así lo sugiere el TM. Otros entienden: 48,12-15.17-19; 48,12-19.

El mensaje de 48,6b-11 afirma la decisión divina de "crear una cosa nueva". La decisión de Yahvé radica en convertir a Israel en el testimonio de su actuación en la historia, para que el pueblo manifieste ante las naciones la gloria divina. Ahora, el contenido de 48,12-16 muestra que, del mismo modo que Ciro fue el mediador divino para la liberación de los deportados (48,12-16a), el Siervo será el intermediario de Yahvé para convertir al pueblo en el testimonio de la actuación redentora de Dios (48,16b).

La temática de 48,12-16 comienza mostrando cómo la voz divina se dirige de nuevo al pueblo (Jacob-Israel: 48,1.12); pero, en lugar de manifestar la maldad de la nación (48,1-2), refiere el fundamento de la autoridad divina. El poema señala el señorío de Yahvé sobre la historia: «yo soy el primero y también soy el último» (48,12; véase 44,6). Presenta al Señor como creador de la tierra (48,13; 40,28) y del cielo (48,13; 40,22), y reseña el poderío divino sobre los astros (48,13; 40,26). La mención del señorío divino sobre el cosmos y la historia

no describe la autoridad de Yahvé sobre dos ámbitos diversos, pues, para la mentalidad antigua, el cosmos y la historia constituían una sola entidad; de ese modo, el texto revela el dominio de Yahvé sobre toda la realidad. La descripción de la autoridad divina confirma el exclusivo señorío de Yahvé: los ídolos han sido incapaces de anunciar el advenimiento de Ciro (48,14a), mientras el amigo de Yahvé, Ciro, cumplirá el encargo divino contra Babilonia (48,14b; véase 43,14), pues es el Señor quien le ha suscitado y concedido el triunfo (48,15; véase 41,1-5.25; 45,1-4). Pablo recoge la afirmación del señorío divino sobre toda la realidad para llenar de sentido la llamada de Dios a Abrahán (Rm 4,17).

Concluida la presentación de Ciro como mediador de la intervención liberadora de Dios (48,12-15), el oráculo afirma cómo desde el principio, desde la creación del mundo (48,16; véase Gn 1,1), el Señor se ha revelado en la historia (48,16; véase 45,19). Así como Ciro medió en la intervención divina para liberar a los exiliados, el Siervo será el mediador de Dios para convertir al pueblo en heraldo de la gloria divina ante las naciones. El Siervo constituye el símbolo del resto de Israel fiel al Señor, cuya lealtad a los preceptos divinos será el catalizador para restablecer la alianza entre Dios y su pueblo (42,8b); y, fruto de la nueva alianza, el pueblo entero se convertirá en testimonio de Dios ante todos los pueblos (42,8c), para atraerlos a Sión, donde adorarán a Yahvé (66,12-23).

El Siervo aparece de forma indirecta en 48,16c, pues será en 49,1-7 donde figure de forma clara. La presencia subrepticia del Siervo puede advertirse en 48,16c de dos maneras. En primer lugar, la locución «el Señor Yahvé me envía con su espíritu», alude al primer cántico (42,1-8), donde el Señor deposita su espíritu sobre el Siervo (42,1) y le envía en bien de su pueblo y de las naciones (42,6). En segundo lugar, el adverbio "ahora" aparece en la descripción de las cosas nuevas creadas por Yahvé (43,19; 48,6). Las cosas nuevas, que aparecen "ahora" (48,6b-7) son diversas del advenimiento de Ciro (48,5.12-15), y consisten en la conversión del pueblo en testimonio de la gloria de Dios. El Siervo será el mediador de ésta intervención divina en bien del pueblo y de las naciones.

Invitación al abandono de la idolatría (48,17-22)

17 Así dice Yahvé, tu redentor, el Santo de Israel.
Yo, Yahvé, tu Dios te instruyo en lo que es provechoso
y te *indico* el camino por donde debes ir.
18 ¡Si hubieras atendido mis mandatos,
tu *paz* habría sido como un río,
y tu *armonía* como las olas del mar!
19 ¡Tu *descendencia* sería como la arena,
y *tus vástagos* como sus granos!
¡Nunca habría sido arrancado ni borrado
de mi presencia su nombre!

20 Salid de Babel, huid de *los caldeos*,
con voz jubilosa *anunciadlo*,
***proclamadlo* hasta el *confín* de la tierra, decid:**
«¡Yahvé rescató a su siervo Jacob!»
21 No padecieron sed *por* los sequedales donde los llevó;
hizo brotar para ellos agua de la roca.
***Hendió* la roca y *manaron* las aguas.**
22 No *haya* paz para los malvados, dice Yahvé.

V. 19 Griego: «tu nombre».

Asentada la tarea de Ciro (48,12-15) y anunciada la manifestación del Siervo (48,16), el contenido de 48,17-19 sintetiza la causa del oprobio israelita. La desgracia del pueblo brota del olvido de los preceptos divinos (48,18). El texto señala los atributos que confieren al Señor su identidad liberadora: Yo, Yahvé, tu Dios (43,5; véase Ex 3,14), redentor (41,14; 44,6) y santo (40,25; 43,15). Los títulos cimentan la autoridad divina que orienta al pueblo por el buen camino. La senda propuesta por Dios estriba en el cumplimiento de los mandamientos (48,18). Por eso, el contenido de 48,18-19 atribuye la desgracia de Israel al olvido de los preceptos; pues si el pueblo hubiera observado los mandamientos, su paz sería como un río y su armonía como las olas del mar. El sustantivo “armonía” (*ṣᵉdāqâ*) define a la comunidad cuyo bienestar permite intuir el buen orden del mundo deseado por Dios en la creación (Gn 1,31). La voz “paz” (*šālôm*) designa todo

lo que constituye una vida sana, y delata el pleno desarrollo de las potencialidades personales y comunitarias en un espíritu positivo y constructivo. La paz (*šālôm*) de la comunidad es la expresión externa de la armonía (*ṣᵉdāqâ*). El Señor derrama, como un torrente, la armonía sobre la comunidad, y la comunidad que la recibe refleja la paz. El cumplimiento de los preceptos permite que el don de la armonía penetre en el pueblo y la nación refleje la paz.

Pero Israel desobedeció los preceptos y cayó en la anarquía (véase 3,1-15). El oprobio del pueblo late bajo una doble simbología. En primer lugar, la desgracia manifestada por la ausencia del río y la carencia de la placidez nacida del ronroneo de las olas del mar (48,18) corre pareja con la desdicha reflejada tras la simbología de las aguas impetuosas, el desierto y el páramo (43,16-21). Si Israel hubiera guardado los mandamientos, se habría embebido de la armonía y su existencia evidenciaría la paz. Habría dejado de ser un pueblo caótico como las aguas impetuosas (43,16), para adquirir la armonía de las olas del mar (48,18). Habría abandonado la aridez de páramo (43,19) para mostrar la feracidad (*šālôm*) de las riberas del río (48,19; véase 44,4). En segundo término, la desventura palpita en la falta de descendencia. La carencia de linaje simboliza la malandanza del pueblo ajeno a las normas divinas, pues la estirpe numerosa constituye la metáfora de la bendición de Dios (44,4). Si el pueblo hubiera sido fiel, sería numeroso como los granos de arena (48,18). Yahvé prometió a Abrahán una gran descendencia (Gn 13,16; 15,5; 17,6; 22,17), reafirmada (Dt 30,15; Sal 81,14) y reiterada en los oráculos proféticos (1 R 4,20; Os 2,1). Pero la exigua descendencia simboliza el desprecio del pueblo hacia la promesa divina (48,19).

El incumplimiento de los preceptos nace del apego a la idolatría. Seducido por los ídolos (44,9-20), el pueblo siente la lejanía de Dios (40,27), pues, por un instante, el Señor abandonó a su pueblo (54,7) y borró de su presencia el nombre de la nación (48,19). Durante la permanencia de la nación en el desierto, metáfora de la estancia en el exilio, el Señor deseó, por un momento, romper la alianza con su pueblo (Nm 14,12), pero la intercesión de Moisés restableció la firmeza de Yahvé en la decisión de mantener el pacto (Nm 14,13-20). Guardando el paralelismo con la intercesión de Moisés, la fidelidad del Siervo (49,1-7; 50,4-11; 52,13 - 53,12) posibilitará el cumplimiento

del pacto entre Yahvé y su pueblo, por el que la comunidad se convertirá ante las naciones en testimonio de la gloria de Dios (60,1-22).

La fidelidad a Yahvé implica el abandono de los ídolos; por eso, la temática de 48,20-21 exige la renuncia a la idolatría. Desde la óptica literaria, el contenido de 48,20-21 constituye el himno escatológico con que la nación reconoce la redención divina (44,24-48,19). Como hemos indicado, el profeta del Consuelo percibió, tras el triunfo de Ciro y la liberación del exilio, la actuación de Dios en la historia (45,13; 48,14). Los discípulos del profeta, en el inmediato postexilio, y el redactor del texto isaiano, a finales del periodo persa, adecuaron la predicación del maestro a los avatares de Judá. Por eso, el contenido de 48,20 evoca la liberación de los deportados para exigir a los moradores de Yehud el rechazo de la idolatría. La mención de Babel y Caldea recuerda el lugar del destierro (véase Jr 50,8), pero hace referencia a la idolatría que atenaza al pueblo durante el periodo persa (véase 46,1; 47,1). De la misma manera que Yahvé rescató a su pueblo (48,20; 41,8-14) del destierro (45,13; 48,14), redimirá a la nación para siempre (51,5). El Apocalipsis adopta una lectura metafórica semejante a la del texto isaiano, pues personifica con el término “Babilonia” la maldad y la idolatría, e invita a los fieles del Señor al abandono de la ciudad para que no se hagan cómplices del pecado (Ap 18,4). El Señor no sólo liberó al pueblo; lo transformó.

El Segundo Isaías utiliza motivos exodales para describir la transformación del pueblo (véase 43,16-21). Cuando el pueblo liberado llegó a la patria, encontró el país convertido en un sequedal (48,21). La voz “sequedal” no adquiere sentido topográfico; alude a la aridez religiosa y al apego idolátrico de los moradores del país (40,3.7). Dios calmó la sed del pueblo en el desierto dándole agua de la roca (Ex 17,1-7; Sal 78,15-16); y de nuevo es el mismo Señor, la Roca (44,8), quien derrama sobre el suelo sediento (44,3a), metáfora del pueblo agostado por la idolatría, el agua, símbolo del espíritu y la bendición divina (44,3b) que transforma al pueblo marchito en alameda junto a corrientes de agua (44,4). El pueblo transformado debe proclamar con gozo la redención recibida (48,20), pues es el testigo de la actuación de Yahvé en la historia (43,10). Concluido el himno, aparece el grito eufórico (48,22; véase 57,21) de quienes han escuchado el poema que celebra la intervención de Yahvé en bien de su pueblo y narra la destrucción de los adversarios (44,24-48,19).

CAPÍTULO 4

EL MISTERIO DEL SUFRIMIENTO REDENTOR 49,1 – 53,12

La Palabra proclamada por el profeta va transformando al pueblo, que es hierba (40,7), en mirto y ciprés (55,13). La Palabra ha revelado que Yahvé es el Libertador de Israel. El pueblo podría conformarse con esa certeza; pero el encuentro con Dios no adormece la existencia, sino que la proyecta hacia el futuro. La Palabra descubre a Israel su intimidad con Dios, pero le desvela un desafío apasionante: la necesidad de convertirse en pueblo nuevo, plasmado en la reconstrucción de Jerusalén. La opción por crecer como pueblo implica la confianza en Dios, la ilusión para construir el futuro y la decisión para dejar el lastre del pasado.

Soñar con un futuro esplendente es fácil; construirlo con el sudor cotidiano, difícil. Jerusalén teme el esfuerzo del crecimiento personal y atribuye su desidia al designio divino: «Yahvé me ha abandonado» (49,14). Sión se complace en su desidia: «No hay nadie que la guíe entre los hijos que ha dado a luz, nadie que la lleve de la mano» (51,18). Jerusalén, sumida en su pesar, se acomoda a su fracaso. Yahvé no es culpable de la ruina de Israel. El Señor aclara la causa de la aflicción de su pueblo. La quiebra de Israel no se debe al capricho divino, sino a la infidelidad del pueblo: «Por vuestras culpas fuisteis vendidos» (50,1). Pero el ocaso de Israel no es definitivo. Yahvé anima al pueblo a levantarse (51,17; 52,1-2), pues lo definitivo es el alba que Dios anuncia para su pueblo: «Convertiré el desierto en Edén, y la estepa en Paraíso de Yahvé» (51,3). Cuando el pueblo decida edificar su futuro, Dios estará a su lado con amor apasionado. Aunque una madre pudiera olvidar el fruto de sus entrañas, Yahvé nunca olvidará

a Israel (49,15), porque Sión es su pueblo (51,16). Yahvé es fiel (49,7), no defrauda (49,23), cobija a Israel en sus manos (51,16), defiende su causa y lo salva (49,26).

Dios alienta la nueva vida de Israel, pero engendrar el futuro conlleva sufrimiento y esperanza. Implica abandonar el anclaje del pasado y comprometerse en la construcción de la nueva Jerusalén. El Siervo de Yahvé es un personaje misterioso que aparece en cuatro poemas del Segundo Isaías (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13 - 53,12). Los comentaristas atribuyen al Siervo identidades diversas: Israel, el Israel fiel al Señor, Jeremías, Ciro, el mismo profeta, Zorobabel, etc. En nuestra opinión, el Siervo simboliza la comunidad fiel al Señor en medio de la prueba. Pero en lugar de indagar su identidad, maticemos su significado: El Siervo representa el misterio del sufrimiento. El término "misterio" alude, en el lenguaje cotidiano, a lo intrincado y oscuro. La significación es distinta en el vocabulario religioso. El misterio es el ámbito donde acontece el encuentro entre Dios y el hombre, encuentro que implica siempre el crecimiento personal y comunitario. La Palabra de Dios penetra en Israel y lo convierte en pueblo nuevo. La Palabra no actúa mecánicamente; su eficacia depende de la acogida que le dispense la libertad humana. La opción por la libertad implica dolor: dejar la carga del pasado y desplegar velas hacia el futuro. El Siervo representa la opción por desprenderse de las ataduras del pasado, y la decisión por dejar actuar a la Palabra, que transformará en mirto las ortigas de Israel (véase 55,13).

El Siervo se deja tomar por la Palabra. Con su opción anula la desidia de Israel, que se cerraba a la fuerza de Dios y se condenaba a ser un pueblo vencido. La decisión del Siervo acarrea un padecimiento tan intenso que cambia su semblante: «Hombre doliente y enfermizo... un Don Nadie» (53,3). La decisión del Siervo por imbuirse de la Palabra, en contra de la apatía de Jerusalén, hace triunfar el proyecto de Dios: «Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos» (53,11). Desde la perspectiva humana, la opción del Siervo carecía de sentido (49,21); pero desde la óptica de Dios, la decisión del Siervo, el esfuerzo por dejarse transformar por la Palabra, es lo único que permitirá la reconstrucción de Jerusalén (53,11).

El misterio del sufrimiento revela que la Palabra es eficaz, pero que no actúa mecánicamente, sino a través de la decisión humana de

permitirle entrar en el corazón y transformarnos. El bloque literario concerniente al misterio del sufrimiento redentor (49,1 - 53,12) puede dividirse en tres secciones: Naturaleza y misión del Siervo (49,1-13), la misión del Siervo y el renacimiento de Jerusalén (49,14 - 52,12) y el proceso del Siervo (52,13 - 53,12).

A. NATURALEZA Y MISIÓN DEL SIERVO (49,1-13)

La sección comienza con el Segundo Canto del Siervo de Yahvé (49,1-6). En el primero (42,1-9), Yahvé delineaba la misión del Siervo, a quien convertía en alianza del pueblo y luz de las naciones. El Segundo Canto reitera la tarea, pero en esta ocasión es el Siervo quien se presenta a sí mismo y relata su diálogo con Dios. Anunciada la tarea del Siervo, el contenido de 49,7.8-9a concreta su misión en función del pueblo y de las naciones. Seguidamente el mensaje de 49,9b-12 señala, poéticamente, la identidad del pueblo transformado. Finalmente, el himno conclusivo muestra cómo el Orbe entero aclama al Señor que ha consolado a su pueblo (49,13).

Segundo Canto del Siervo (49,1-6)

49 1 ¡Oídme, islas, atended, pueblos lejanos!
Yahvé me llamó desde el seno materno,
desde las entrañas de mi madre recordó mi nombre.
2 *Convirtió* mi boca *en* espada afilada,
me escondió en la sombra de su mano,
me convirtió en saeta aguda, me guardó en su *aljaba*.
3 Me dijo: «Tú eres mi siervo, Israel*,
en quien me gloriaré».
4 *Sin embargo* yo decía:
«Me he fatigado para *nada*,
en vano e inútilmente he gastado mi vigor.
¿De veras que Yahvé se ocupa de mi causa
y mi Dios de mi *tarea*?
5 *Pero* ahora dice Yahvé,
el que me plasmó desde el seno materno para siervo suyo,

para hacer que Jacob vuelva a él y que Israel se le una*.
***Soy valioso* a los ojos de Yahvé, *pues* mi Dios es mi fuerza».**
6 ***Él dice:* «Es poco que seas mi siervo**
***para* levantar las tribus de Jacob**
y hacer volver a los *supervivientes* de Israel.
Te estableceré como* luz de las *naciones
para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra*».

V. 5 Hebreo: «no se una». LXX, Vulgata, 1QIsa, Qeré: «se le una».
V. 6 La anotación del TM concluye la perícopa; otros entienden: 49,1-7.

El Primer Canto ha presentado al Siervo de Yahvé (42,1-9). El Siervo, elegido por Dios, ha recibido el espíritu del Señor (42,1), para convertirse en alianza del pueblo y luz de las naciones (42,6). El Siervo es un personaje misterioso; pero el término "misterio" debe entenderse desde la óptica religiosa. Como hemos dicho, el misterio es el ámbito donde acontece la relación personal entre Dios y el hombre. En ese sentido, el Siervo es un personaje misterioso porque posibilitará la alianza entre Dios y su pueblo, alianza que alcanzará a todas las naciones. El término "Siervo de Yahvé" es el denominativo de la comunidad israelita que, en medio de las pruebas, permanece fiel a los preceptos divinos. Es precisamente dicha comunidad la que mediará en la conversión de todo el pueblo, a la vez que atraerá a todas las naciones a Sión para adorar a Yahvé (66,12-23). Tras el Primer Canto (42,1-9), el contenido de 48,16b alude, indirectamente, al Siervo: un personaje misterioso que habla en primera persona, se reconoce enviado de Yahvé y poseedor del espíritu divino. En el Segundo Canto el Siervo se presenta a sí mismo: es el profeta elegido por Dios para llevar la salvación a Israel y a las naciones (49,1-6).

El canto comienza con la convocatoria de las islas y los pueblos lejanos a la llamada del Siervo (49,1). Los términos "islas" y "pueblos lejanos" constituyen una referencia a todas los naciones, pues el Siervo de Yahvé es el mediador de la salvación que alcanza el confín de la tierra (49,6). Yahvé, para probar su exclusiva divinidad ante la falsedad de los ídolos, convocaba islas y naciones a juicio (41,1.5), pero el Siervo no les llama para el juicio, sino para ofrecerles la salvación (49,6).

Ante las naciones, el Siervo desvela su vocación y misión (49,1b-3). Al igual que Jeremías, ha sido llamado por Dios desde el seno materno (Jr 1,5; véase Sal 2,7: referido al rey). La analogía entre la vocación del Siervo y la de Jeremías enfatiza dos aspectos complementarios. Por una parte, muestra cómo la misión del Siervo adquiere matiz profético, pues el profeta, mediante la palabra, anuncia la voluntad de Dios. Por otra parte, la mención del seno materno verifica la preocupación divina por el Siervo antes de que nazca. El Señor es quien elige al Siervo, sin que éste obtenga el favor divino por mérito propio; de ese modo, el texto preludia la afirmación joánica según la cual Dios nos ha amado primero (1 Jn 4,19).

El texto señala, mediante tres expresiones, la conciencia que tiene el Siervo de la protección divina: «me llamó... recordó mi nombre», «me escondió en la sombra de su mano» y «me guardó en su aljaba» (49,2). La mención de la aljaba evoca la dimensión combativa de Dios quien, como un guerrero, defiende a su pueblo (véase 49,25). La referencia a la sombra de la mano alude, desde la perspectiva poética, a la protección maternal (véase 49,15-15) ofrecida por Dios. Finalmente, cuando Dios llama a alguien por su nombre le confiere una misión (Ex 3,4.10). El hecho de recordar el nombre indica el compromiso divino de auxiliar a quien ha sido llamado (véase Jc 16,28), concretamente al Siervo (49,2).

La protección dispensada por Yahvé al Siervo ha aparecido bajo tres sentencias, mientras su misión figura, metafóricamente, bajo dos locuciones: "espada afilada" y "flecha aguda" (véase Sal 57,5). Centrémonos en la primera. La "espada afilada" refleja en Sal 57,5 el sufrimiento de quien es fiel al Señor, y en Ez 1,1 preludia la dificultad del profeta en su tarea. Desde esta perspectiva, la locución anuncia la adversidad que surcará la tarea del Siervo (53,2). Pero la locución "espada afilada" también sugiere, poéticamente, la capacidad del Siervo para deslindar el mal del bien, pues cargará con las dolencias de todos y verá la luz (véase 53,4.11). El NT recoge el contenido de 49,1-2: Pablo revela que es el Señor quien le eligió desde el seno materno (Ga 1,15); la Carta a los Hebreos describe la Palabra como la "espada afilada" capaz de discernir los sentimientos y pensamientos del corazón (He 4,12); y el Apocalipsis percibe la "espada afilada" en la boca de "un Hijo de hombre" (Ap 1,16), y en los labios del jinete que monta el caballo blanco (Ap 19,15).

El Siervo menciona las palabras que Dios le dirige: «Tú eres mi siervo, Israel, en quien me gloriaré» (49,3). El versículo contiene el término "Israel", y parece atribuir la identidad del Siervo a todo Israel, pero dicha adscripción es incompatible con 49,5-6, que distingue entre la especificidad del Siervo y la comunidad denominada Jacob-Israel. Algunos comentaristas consideran el término "Israel" como una glosa inspirada en 44,21 y lo suprimen, pero el vocablo no puede eliminarse, pues aparece en todos los testigos del texto. ¿Cómo puede integrarse la voz "Israel" en el seno de 49,3?

En nuestro comentario hemos afirmado que el vocablo "Siervo" denotaba la porción del pueblo fiel a los preceptos divinos. El Siervo, el resto fiel, posibilita el restablecimiento de la alianza entre Dios y la totalidad del pueblo. Israel, una vez convertido, se convierte en el testimonio de la gloria de Dios ante las naciones (véase 42,6). Israel había sido elegido para revelar la gloria de Dios (véase 5,1), pero el pueblo, con su mala conducta, ha rechazado la misión (véase 3,1-15). Tan sólo una pequeña porción, el resto fiel (véase 4,3), guarda lealtad a los preceptos divinos. Ya que Israel ha desdeñado la elección, el Siervo debe asumir la función encomendada antaño a todo Israel; de ahí que 49,3 pueda interpretarse, desde la óptica poética y en sentido predicativo, como: «Tú eres mi siervo, *quien ejerce la misión que debería haber ejercido Israel*, en quien me gloriaré». La voz "gloriarse" en 44,23 y 55,5 se refiere a Israel, pues Yahvé manifiesta su gloria ante las naciones por medio del testimonio del pueblo transformado; pero Israel ha renunciado a la elección, y por eso el Siervo asume el papel de manifestar la gloria de Dios (49,3). El Siervo refleja la gloria de Dios (49,3), gracias a la cual todo Israel (49,6a) y las naciones (49,6b) entran en el regazo divino. De la misma manera que Yahvé se gloría en el Siervo (49,3), a través del cual extiende la salvación a todos (49,6), el Padre se gloría Jesús (Mt 3,17), el Siervo definitivo, por medio de quien la salvación alcanza a toda la humanidad (Lc 2,30-32).

Cuando el Siervo entiende que Yahvé se gloriará en él recupera la esperanza, pues pensaba, igual que el pueblo fiel (véase 40,27), que Dios le había olvidado (49,4). Dios se preocupa del Siervo cuando lo plasma (véase 49,5; véase 42,6) en el seno materno (49,5; véase 49,1) para convertirle en alianza del pueblo y luz de las naciones

(49,5-6; véase 42,6). Aunque el hecho de convertirse en alianza del pueblo y luz de las naciones entraña sufrimiento (49,4; véase 53,10-12), constituye también la ocasión privilegiada para el encuentro personal entre Dios y el Siervo (53,10b-11). Como insinúa el mismo Siervo, es precisamente en el momento de oprobio (49,4) cuando era glorificado a los ojos de Yahvé y sentía que Dios era su fuerza (49,5).

El NT aplica la descripción de la experiencia del Siervo (49,4-6) a la comprensión teológica de la existencia de Jesús, pues Él es la luz de las gentes y la gloria de Israel (Lc 2,32; véase 42,6; 49,6). La Carta a los Filipenses muestra cómo Cristo, siendo de condición divina, se hizo obediente hasta la muerte, para que toda la humanidad reconociera que Jesús es Señor para gloria de Dios Padre (Flp 2,8-11; véase Jn 17,5). Pablo y Bernabé, hastiados por el desprecio de los judíos, deciden dirigirse a los gentiles. Los apóstoles fundamentan la decisión de dirigirse a los gentiles apelando a la misión encomendada al Siervo descrito como luz de las naciones (Hch 13,47; véase 49,6 citado según LXX). Cristo, la luz de las naciones, iluminará a todos los pueblos mediante el testimonio de los apóstoles.

Actuación del siervo y transformación del pueblo (49,7-13)

7 **Así dice Yahvé, el que rescata a Israel, su Santo,**
al **que es despreciado y abominado* de las** ***naciones*****,**
al esclavo de los dominadores:
«Los reyes ***lo verán*** **y se pondrán de pie,**
y los príncipes se postrarán
por respeto a Yahvé, que es leal,
al Santo de Israel, que te ha elegido».
8 **Así dice Yahvé:**
«En ***el*** **tiempo favorable te escucharé,**
y en ***el*** **día** ***de la salvación**** **te asistiré.**
Yo te formé y te he destinado a ser alianza del pueblo
para levantar la tierra*,
para repartir las heredades desoladas,
9 **para decir a los presos: "Salid",**
y a los que están en tinieblas: "Mostraos."

Junto a los caminos pacerán,
y en todos los calveros tendrán pasto.
10 No tendrán hambre ni sed,
no les *dañará* el bochorno ni el sol,
pues el que *siente misericordia por* ellos los conducirá
y los guiará a manantiales de agua.
11 Convertiré todos mis montes en caminos,
y se *nivelarán* mis calzadas.
12 Mira: Éstos vienen de lejos,
esos otros del Norte y del Oeste,
y aquellos del *país* de Sinín».

13 ¡Aclamad, cielos, y exulta, tierra!
Que prorrumpan los montes en gritos de alegría,
porque Yahvé ha consolado a su pueblo,
y se ha compadecido de sus pobres.

V. 7 Leemos los participios en voz pasiva siguiendo las versiones antiguas y 1QIs[a]. TM presenta participios activos.

V. 8 La sugerencia poética permite traducir «país» o «tierra».

V. 9 Otros: «en el día nefasto», quizá suponiendo que en el día de la salvación acontece también la destrucción de los malvados.

El Segundo Canto ha establecido la misión del Siervo (49,1-6), y ahora 49,7-13 concreta su tarea en función de Israel y las naciones. El contenido de 49,7-13 puede estructurarse en tres apartados. El primero define la labor del Siervo en favor de Israel y las naciones (49,7-9a). El segundo expresa, mediante el uso de motivos exodales, la transformación del pueblo (49,9b-12). El tercero constituye un himno de alabanza con el que todo el cosmos reconoce el consuelo dispensado por Dios a su pueblo (49,13).

La primera sección muestra cómo Yahvé, el redentor y el Santo (véase 41,14) de Israel, se dirige al Siervo mediante dos oráculos. El primero (49,7) menciona el desprecio (véase 53,2), la opresión y la humillación padecida por el Siervo (véase 53,7). Pero la misión del Siervo, aunque le suponga oprobio, no será vana; pues cuando los príncipes que le oprimían (49,7a) lo vean, se pondrán de pie y se postrarán por respeto a Yahvé que le eligió (49,7b; véase 52,15; 60,10).

Desde esa óptica, 49,7 sintetiza el contenido del Cuarto Canto (52,13 - 53,12), que señala la humillación del Siervo para mostrar cómo los reyes de la tierra, metáfora de las naciones, reconocerán en la entereza del Siervo el auxilio de Yahvé que lo ha elegido (véase 42,1). La raíz traducida con el término "leal" (*ne'ĕmān*) aparece en la admonición de Isaías dirigida a los judaítas, en nombre de Dios, durante la guerra Siro-efrainita: «Si no os afirmáis (*'mn*) en mí no seréis firmes (*'mn*)» (7,9; véase 30,15). Si el pueblo no se sostiene en la seguridad conferida por Yahvé no podrá resistir el envite enemigo, pues Yahvé es la única Roca segura (28,16; véase 44,7). Ajaz rechazó el auxilio divino y buscó el socorro asirio; y Asiria, el ídolo cruel, agostó Judá con pesados tributos (2 R 16,8). En contraposición a Ajaz, el Siervo se acoge a la lealtad (*'mn*) de Yahvé (49,7b); y, por eso, persistirá en su misión (véase 53,5), con la que palpará el triunfo (53,11) y propiciará la conversión de los reyes (49,7b; véase 52,15), símbolo de las naciones.

El segundo oráculo (49,8-9b) confirma la ayuda divina prestada al Siervo (49,8; véase Sal 69,14). Recuerda, además, que Yahvé le ha formado (49,8a.5; véase 42,6) y le ha conferido la misión de convertirse en alianza del pueblo para levantar la tierra y repartir las heredades desoladas (49,8b). Desde la evocación poética, el vocablo "tierra" (49,8) puede presentar dos acepciones: "país", referido a Israel; y "tierra", con relación al orbe. Atendiendo a la significación de "país", el contenido de 49,8 refiere la transformación de Israel realizada por Dios a través del Siervo, quien reparte las heredades desoladas (49,8c), repitiendo, simbólicamente, el gesto de Josué cuando distribuyó la Tierra Prometida entre las tribus (véase Jos 14-19). Considerando el sentido del vocablo "tierra" como metáfora del Orbe, la temática de 49,9 recalca que la misión del Siervo atañe a Israel, pero también a las naciones (véase 42,6; 49,5-6). Las dos acepciones son complementarias, pues la transformación de Israel (49,9b-12; véase 43,16-19) implicará el reconocimiento de la obra de Dios por parte de las naciones (49,13: cielo y tierra véase 43,20: animales del campo).

Finalmente, el oráculo recalca la dimensión liberadora contenida en la tarea del Siervo, quien dirá a los presos "salid" y a los que moran en tinieblas "mostraos" (49,9a; véase 42,7). El Evangelio de Lucas relee el cometido liberador de la tarea del Siervo para anunciar el proyecto de Jesús proclamado en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30).

Pablo recoge la mención del auxilio divino dispensado al Siervo para resaltar la ayuda de Dios a los cristianos (2 Co 6,2).

La segunda sección augura la transformación de Israel (49,9b-12). Como hemos dicho, los comentaristas denominan Segundo Éxodo a la peregrinación de los deportados desde Babilonia hasta Jerusalén (Esd 1-2; 7,1-10.27; 8,1-36; Ne 7,6-72; 12,1-9). El texto isaiano evoca el Segundo Éxodo, pero no lo contempla desde la óptica geográfica; lo percibe desde la perspectiva teológica (véase 35,5-10; 41,17-20; 43,19-20). El Segundo Isaías utiliza los motivos exodales propios de la epopeya del éxodo para describir, teológicamente, la conversión de Israel en el pueblo que testimonia la actuación liberadora de Dios. Yahvé, por medio de Ciro, redimió al pueblo deportado, abatió Babilonia y posibilitó la reconstrucción de Jerusalén (45,13). Pero el pueblo se resiste a percibir tras los acontecimientos citados la intervención de Yahvé (48,3-6a); y, precisamente ahí, nace la misión del Siervo. El hecho de convertirse en alianza del pueblo y luz de las naciones (42,6) implica, en primer lugar, que el Siervo propiciará que Israel reconozca la intervención liberadora de Dios en favor suyo. El pueblo renovará, por medio de la entrega del Siervo, la alianza con Yahvé (42,6) y reconocerá que es Yahvé quien lo ha creado, formado y hecho (49,9b-12; véase 43,1-7). En segundo lugar, el pueblo que ha recuperado la alianza con Dios por medio del Siervo atraerá a todas las naciones hacia la adoración de Yahvé (49,13; véase 66,12-23).

El pueblo transformado (49,9b-12) aparece descrito con motivos exodales (véase 40,3-4; 41,18-20; 43,5-6.16-19; 44,1-4). El rebaño, metáfora del pueblo redimido (40,11), pasta por los caminos y en los calveros. El término “camino” alude, simbólicamente, a la decisión de observar los preceptos divinos. El pueblo pasta junto al camino cuando obedece la Ley de Dios. El “calvero”, claro sin árboles en un bosque o sin plantas en un sembrado, constituye la metáfora del pueblo alejado de Dios; pero el Señor abre arroyos sobre los calveros (41,18), que se convierten en zona de pasto (49,9b). El agua de los arroyos simboliza la bendición divina (44,3) que se derrama sobre el pueblo baldío, como el calvero, y lo transforma en vergel (41,19). El pueblo redimido no padecerá hambre ni sed, ni sufrirá el bochorno del sol (49,10). El agobio del sol simboliza la opresión de los poderosos contra los débiles (25,4-5), oprobio del que Yahvé protege a su

pueblo (55,15). Pero, además, la protección divina alude a la gloria de Yahvé, la misma presencia de Dios, que, a modo de tienda, protegerá al pueblo redimido y reunido en Sión (4,5-6).

La protección dispensada por Yahvé nace de su identidad misericordiosa. El término "misericordia" procede de una raíz hebrea que designa el seno materno (Ex 13,2; Lm 4,10); y, desde esa perspectiva, la protección divina se tiñe, de nuevo (véase 49,2) de ternura maternal (49,10). La misericordia divina conduce al pueblo hasta la misma presencia de Dios, expresada bajo la mención de los manantiales de agua (49,10), símbolo de la bendición del Señor (véase 44,3). La transformación del pueblo aparece también bajo la metáfora de la conversión de los montes en caminos, y tras la mención del allanamiento de las calzadas (49,11; véase 40,3-4). Los "montes", ubicación de los santuarios idolátricos (véase 2 R 23,8; Jr 7,31), simbolizan al pueblo atenazado por los falsos dioses, mientras el "camino" representa al pueblo que sigue al Señor (véase Ex 13,21).

El hecho de "arrellanar las calzadas" (49,11) constituye un sinónimo de "allanar las pendientes" (45,2). Del mismo modo que Yahvé trazaba los caminos de Ciro para redimir a su pueblo (41,1-5; 45,13), conduce ahora a su pueblo, mediante la entrega del Siervo (49,7-9a), hacia los manantiales de agua (49,10), símbolo de la bendición divina que transforma la nación pecadora en alameda frondosa (44,3-4). La transformación del pueblo culmina con la reunión en Jerusalén (66,12-23), pues el contenido de 49,12 está centrado en Sión (véase 43,5-6), ciudad a la que acuden los fieles procedentes de todos los puntos del Orbe: de lejos, del Norte, del Oeste y de la tierra de Sinín. El sur está representado por Sinín, probablemente Sevené (la Elefantina de los griegos y la Asuán de los árabes), donde existía una colonia judía.

El NT relee la tarea de Yahvé en favor de su pueblo contenida en 49,9b-12 aplicándola a Jesús de Nazaret: Cristo regala el agua viva (Jn 4,10-15) y devuelve la vida (Jn 11,21-44) a quienes creen en él. El Apocalipsis describe el triunfo de los elegidos bajo la metáfora de la protección divina contra el hambre y el sol (Ap 7,16).

La tercera sección está constituida por un solo versículo (49,13). Es el himno con el que todo el Orbe, simbolizado por el cielo y la tierra, junto a las naciones paganas, representadas por los montes, glorificarán al Señor que ha consolado a su pueblo (49,13; véase 40,1; 43,20).

B. LA MEDIACIÓN DEL SIERVO Y EL RENACIMIENTO DE JERUSALÉN (49,14 - 52,12)

La segunda sección (49,14 - 52,12) comienza describiendo la queja del pueblo angustiado por el dolor que produce el sentimiento de la lejanía de Dios (49,14-26); pero, seguidamente, la voz profética especifica que el penar del pueblo no procede de la desidia divina, sino del pecado de la nación (50,1-3). Por eso figura, a continuación, el tercer canto del Siervo, que reitera la decisión divina de restablecer la alianza con el pueblo y extenderla a todas las naciones (50,4-11). Concluido el canto, la temática de 51,1 - 52,12 trenza el poema que describe la misericordia con que Yahvé rescata Jerusalén del letargo provocado por la sumisión a la idolatría. En el seno del poema, el mensaje de 52,7-12 constituye, en cierta medida, una síntesis teológica de los caps. 40-66 y, por analogía, de todo el libro de Isaías.

Queja de Jerusalén e intervención de Dios (49,14-26)

**14 «Pero dice Sión: "Yahvé me ha abandonado,
el Señor me ha olvidado."
15 ¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho,
sin compadecerse del hijo de sus entrañas?
Pues, aunque *ésa llegara* a olvidar, yo no te olvido.
16 *Mira,* en las palmas de mis manos te tengo tatuada,
tus muros están permanentemente ante mí.
17 *Que* se apresuren *quienes* te *reconstruyen**,
y *que* huyan *quienes* te arruinaron y demolieron.**

**18 Alza los ojos en torno y mira:
todos se han reunido y *vienen* hacia ti.
¡Por mi vida! –oráculo de Yahvé–
que te vestirás con todos ellos como con *el* velo nupcial,
y te ceñirás con ellos como una novia.
19 Porque tus ruinas, tus *escombros* y tu tierra arrasada
serán demasiado estrechas* para *tus* moradores,
pues se habrán alejado *quienes te devoraban.*
20 Todavía te dirán al oído los hijos de que fuiste privada:
"El lugar *me resulta* estrecho, *hazme* sitio para alojarme."**

[21] Y dirás para ti misma:
"¿Quién me *engendró* a éstos?,
pues había quedado estéril y sin hijos,
desterrada y *apartada*,
y a éstos ¿quién los crió?
Me había quedado sola;
y éstos ¿dónde estaban?"».

[22] Así dice el Señor Yahvé:
«*Mira, alzaré* mi mano hacia las *naciones*,
y hacia los pueblos *izaré* mi bandera;
traerán a tus hijos en brazos
y tus hijas serán llevadas a hombros.
[23] Reyes serán tus *ayos,* sus princesas *tus* nodrizas.
Se postrarán ante ti rostro en tierra
y lamerán el polvo de tus pies.
Entonces sabrás que yo soy Yahvé,
pues no se avergonzarán *quienes* esperan en mí».

[24] ¿Se arrebata al *guerrero el botín*,
o se *le* escapa el prisionero *al* soldado*?
[25] Pues así dice Yahvé:
«Sí, *al guerrero podrá quitársele* el *botín*,
y al *soldado* escapársele el prisionero;
pero yo litigaré con tus litigantes y salvaré a tus hijos.
[26] Haré comer a tus opresores su propia carne,
y como *si fuera* vino nuevo se embriagarán con su sangre.
Y todos sabrán que yo, Yahvé, soy el que te salva,
el que te rescata, el Fuerte de Jacob».

V. 17 Hebreo: «tus hijos»; versiones y 1QIs[a]: «quienes te reconstruyen».

V. 19 Hebreo: «vas a ser demasiado estrecho»; versiones: «van a ser demasiado estrechas».

V. 24 Hebreo: «de un justo»; 1QIs[a], siríaco y Vulgata: «al soldado, al vencedor».

La temática de 49,9b-12 ha mostrado la decisión divina de transformar al pueblo; pero, durante el periodo persa, el país atraviesa una situación tediosa que augura lejana la intervención de Yahvé. Desde esa perspectiva, el redactor de 49,14-26 señala la queja de Sión ante

la tardanza del socorro divino (49,14), pero enfatiza, sobre todo, la intervención de Dios en bien de su pueblo (49,15-23a.24-25) y contra sus adversarios (49,26a). La finalidad de la intervención divina estriba en que el pueblo entienda que es Yahvé quien le socorre (49,23b) y que todo el mundo reconozca que es Yahvé el salvador de Israel (49,26b). Podemos dividir 49,14-26 en cuatro apartados: 49,14-17.18-21.22-23.24-26.

El primer apartado (49,14-17) comienza con una frase adversativa ("pero") que introduce la queja de Sión (49,14). A lo largo de los caps. 40-48 la referencia al pueblo aparecía bajo la designación Jacob/Israel (40,27; 48,12), mientras en los caps. 49-55 figurará, generalmente, bajo los denominativos Sión/Jerusalén (49,14). El pueblo, personificado tras la imagen de Sión, se siente abandonado por Dios. El texto mostraba la ocasión en que el pueblo gimió por el presunto olvido divino (40,27a; véase Sal 22,2-3); entonces Yahvé se reveló, desde la perspectiva varonil, como el señor del cosmos y la historia (40,27b), capaz de conferir fuerza y vigor los débiles (40,28-31). Ahora, ante el llanto del pueblo, el Señor se revela con la ternura de una madre; y aún más, pues aunque una madre pudiera olvidar al niño de pecho, Yahvé nunca renegaría de su pueblo (49,15; véase 44,21).

La Escritura recalca, a menudo, la firmeza con que Yahvé se niega a desechar al pueblo para afirmar la fuerza con que lo protege (Dt 32,36; Jr 31,20; Os 11,8-9); y, desde ese punto de vista, 49,16 señala el cariz maternal del amparo divino. La sugerencia poética muestra cómo el Señor protege Jerusalén cobijándola en sus manos. Dios, simbólicamente, aprieta la Ciudad entre el cuenco de las manos, y el perímetro de las murallas queda impreso en las palmas divinas. La adversidad de Sión es tan intensa que Dios, para defenderla, debe apretar el cuenco de sus manos en el contorno de las murallas; por eso, la imagen de Jerusalén queda tatuada, metafóricamente, en las palmas de Dios. El texto aduce aún otra metáfora para confortar el corazón abatido de Sión: los destructores, metáfora de los idólatras (3,1-15), deben huir; mientras los constructores, símbolo de los fieles del Señor, podrán rehacer la Ciudad (49,17; véase 60,10).

El segundo apartado, igual que el primero, infunde esperanza en el alma de la nación abatida (49,18-21). El contenido de 49,18-21 augura el triunfo de pueblo de Dios. La victoria consiste en que el

pueblo transformado encamine a las naciones a Sión para adorar a Yahvé (66,12-23). Veamos el proceso por el que el pueblo redimido atrae las naciones a Jerusalén. El Primer Canto y el segundo especifican que el Siervo se convertirá en «alianza del pueblo y luz de las naciones» (42,6), para que la salvación divina «alcance hasta los confines de la tierra» (49,6). El Siervo, el resto fiel, provoca la conversión del pueblo, y el pueblo transformado, testimonio de la actuación liberadora de Dios, atrae a las naciones a Sión para adorar a Yahvé. El contenido de 49,18a destaca, metafóricamente, cómo las naciones se han reunido donde el pueblo, es decir, en Sión. (véase 60,4). Gracias al testimonio del pueblo redimido, puede establecerse la alianza entre Yahvé y las naciones. El pueblo liberado, representado bajo el símbolo de la novia, se desposa con las naciones para injertarlas en el seno de la alianza con Yahvé (49,18b). El flujo de las naciones es inmenso, y el espacio de Sión es reducido para acogerlas (49,29; véase 54,1-3). Jerusalén misma queda sorprendida. La ciudad antaño solitaria (Lm 1,1) se muestra exuberante y repleta de hijos, pues las naciones hallan, junto a los deportados que regresan (véase 43,6; 49,12), su morada en Sión (49,21; véase 65,23; Jr 31,27; Za 2,8).

El abandono no determina el destino de Israel, pues el pueblo está destinado a ser el medidor de la alianza entre Yahvé y las naciones. La alusión a Jerusalén no remite a un espacio geográfico; Sión simboliza a quienes han experimentado la presencia salvadora de Yahvé. Desde esta perspectiva podemos afirmar que el ser humano acude a Sión cada vez que se acerca al ámbito liberador de Yahvé.

La tercera sección continúa la tarea de infundir esperanza en el pueblo desolado (49,22-23). Yahvé levanta la mano e iza una bandera (49,22). Los gestos evocan la decisión divina de someter a los enemigos y de reunir en Sión al pueblo disperso (véase 11,12; 43,6). Los paganos no sólo dejarán partir a los israelitas que moran entre ellos, sino que los transportarán en su regazo o los llevarán en hombros (49,22; véase 60,4.9; Ba 5,6). La esplendidez de las naciones a favor del pueblo de Dios rememora los rasgos de la partida de los israelitas esclavizados en Egipto y la salida de los deportados en Babilonia; pues Israel, según la lectura teológica de la Escritura, no abandona de vacío los lugares de oprobio: los israelitas dejaron el país del Nilo llevándose el oro egipcio (Ex 3,21-22; 12,35), y salieron de Babilonia

llevándose ganado y ofrendas (Esd 1,6) junto a los utensilios del templo de Jerusalén (Esd 1,7-10). La generosidad de los opresores con el pueblo redimido refleja, teológicamente, cómo los tiranos reconocen, indirectamente, la actuación liberadora de Yahvé a favor de Israel. Por eso, quienes humillaron a Israel le servirán (véase 60,16) y venerarán (véase 60,16), porque gracias al testimonio del pueblo redimido han conocido la exclusiva divinidad de Yahvé (véase 43,8-12). Pero, sobre todo, será Israel quien reconozca, cuando todas las naciones se dirijan a Sión, que es Yahvé quien siempre le ha auxiliado (véase 30,18).

La finalidad de 49,22-24 estriba en mantener en el seno de la comunidad doliente la esperanza en el triunfo del plan de Dios. Por eso, el texto reafirma la necesidad de confiar en el Señor (véase Sal 2,12) y augura a la comunidad fiel la capacidad de conocer, al final de los tiempos, la identidad liberadora de Yahvé (49,23; véase 43,10.11).

El cuarto apartado recoge la decisión divina de salvar al pueblo (49,24-26), reitera la derrota de los opresores (49,26a) y afirma cómo todo el Orbe reconocerá que Yahvé rescata a Israel (49,26b). El contenido de 49,15 mostraba, desde la perspectiva femenina, que el amor de Yahvé por Israel superaba al de una madre por su hijo. Ahora 49,24-26 señala, desde la óptica masculina, cómo la decisión divina de redimir a Israel sobrepasa el tesón de un valiente por la presa o el empeño de un guerrero por retener al prisionero. Según la legislación antigua, cuando un guardián perdía al preso custodiado, debía cumplir la condena del huido (véase Hch 12,19; 16,27); de ahí la fiereza del guerrero en retener al cautivo.

Pero la firmeza de Yahvé rebasa la entereza del guerrero, pues Yahvé libera a su pueblo de cualquier adversidad por dos razones (véase Jr 31,11; Lc 11,21-22). En primer lugar, Yahvé redime a su pueblo por el parentesco que mantiene con él. Yahvé es el *gō'ēl* de su pueblo (49,26; véase 41,14), y el "goelato" implica relación de parentesco (véase Nm 35,19; Rt 2,20). En segundo lugar, el texto muestra la fidelidad de Yahvé a sus promesas. La fidelidad divina aparece tras el título "Fuerte de Jacob" (49,26; véase 1,24; 60,16). El título corre parejo a otros dos: "Nombre del Pastor" y "la Piedra de Israel (véase 44,8)" (Gn 49,24), situados en el marco literario de la bendición de Jacob a José (Gn 49,22-26), con la que el hijo participa de la promesa referida a su padre (Gn 28,13-15). El mismo título consta en

Sal 132,2.5, donde las promesas hechas por Dios (2 S 7,1-16) aparecen como la respuesta divina al juramento realizado por David (Sal 132,3). En definitiva, el apelativo "Fuerte de Jacob" recalca la firmeza de Yahvé en su decisión salvadora; y la salvación del pueblo consiste en su transformación en la comunidad que narra la gloria de Dios (véase 43,7). La salvación de Israel implica la derrota de sus adversarios (49,26; véase 9,16; 60,16; Ap 16,6).

La intervención de Yahvé no se circunscribe a Israel. Dios salva a su pueblo para que todo el mundo conozca que Él es el redentor. Cuando las naciones reconocen la intervención de Yahvé a favor de su pueblo (49,26; véase 41,25), perciben la inutilidad de sus ídolos (41,21-24) y acuden a Sión para adorar a Yahvé (66,12-23). La redención de Israel está en función de la salvación de la humanidad.

El castigo de Israel (50,1-3)

50 1 Así dice Yahvé:
¿Dónde está esa carta de divorcio
de vuestra madre a quien repudié?,
o ¿a cuál de mis acreedores os vendí?
Mirad, por vuestras culpas fuisteis vendidos,
y por vuestras rebeldías fue repudiada vuestra madre.
2 ¿Por qué cuando *vine* no había nadie,
cuando *llamé* no hubo quien respondiera?
¿Acaso se ha vuelto mi *brazo* demasiado corto para rescatar,
o quizá *me falta fuerza* para salvar?
***Mirad*, con un gesto seco el mar,**
convierto los ríos en desierto;
quedan en seco sus peces por falta de agua y mueren de sed.
3 Yo visto los cielos de crespón y los cubro de sayal.

A lo largo de 49,14-26 la voz divina ha reiterado la decisión de salvar a su pueblo (49,23), con la intención de que Israel revele a las naciones la actuación liberadora de Yahvé (49,26). Pero el pueblo se muestra reacio a la solicitud de Dios. En las postrimerías del periodo persa, cuando el redactor teje el libro de Isaías, el pueblo sumido en el abandono, sentía la lejanía de Dios (40,27). El pueblo se mantenía

apegado a la idolatría, simbolizada por Babel y Caldea (48,20); creía que Dios le había abandonado (49,14) y dudaba de la capacidad redentora de Yahvé (49,24). Por eso, la temática de 50,1 contiene dos preguntas retóricas donde Dios afirma, indirectamente, que no ha desamparado a su pueblo, sino que la rebeldía y el pecado han alejado al pueblo del cobijo divino.

La primera cuestión atañe al divorcio. El matrimonio simboliza, en el ámbito del AT, la alianza entre Dios y su pueblo (véase Os 1-3). Yahvé ejerce el papel del esposo, mientras el pueblo aparece como la esposa del Señor. La legislación deuteronómica prescribe que cuando un hombre descubre en su esposa algo que le desagrada, podrá darle un acta de divorcio y despedirla de su casa. Si la mujer despedida se casa con otro y éste muere o se divorcia de ella, la mujer no podrá volver a casarse con el primer marido (Dt 24,1-4). El libro de Isaías relata que no ha sido Yahvé, el esposo, quien ha alentado la huida de Judá, la esposa, sino que Judá ha abandonado a Yahvé para buscar el abrazo de otros maridos: los ídolos (véase 1,29-31). La idolatría de Judá ha provocado la ruptura de la convivencia con Yahvé (véase Jr 3,6-8; Ez 16; Os 2,4-9).

La quiebra de la alianza matrimonial supuso para Judá el dolor del exilio y el abandono del periodo persa. A pesar de la perversidad de Judá, manifestada bajo la imagen de la esposa que abandona a su marido, el Señor no entregó a su esposa (metáfora del pueblo) el acta de divorcio. La profecía de Jeremías señala cómo Judá, representado por la esposa huida, podrá volver a Yahvé, aunque deba contravenirse el precepto legal que impide a la esposa prostituida regresar al hogar matrimonial (Jr 3,1; véase Dt 24,14). Oseas, metáfora de Yahvé, el esposo, fustiga a Gomer, la esposa huida, símbolo del pueblo idólatra, para que regrese al regazo de Dios (Os 2,9). Aunque dolido por la idolatría del pueblo, el Señor mantiene la lealtad con su "esposa" y no traslada a otra nación el privilegio de la elección (Nm 14,12).

La segunda pregunta concierne a los hijos. El término "hijo" constituye la metáfora que denota la pertenencia del pueblo a Yahvé (Os 11,1). La legislación antigua permitía a un hombre vender a sus hijos, a menudo con la intención de saldar deudas (véase Ex 21,7). Los pecados del pueblo (véase 1,2-31) han provocado en la nación un dolor tan grande que el texto lo equipara con el penar de los hijos cuando son

vendidos a extranjeros (véase Jr 5,1-17). El destierro en Babilonia (véase Jr 5,19), junto a la huida de los judaítas a Egipto y otros lugares (véase Jr 42-43), simbolizan el yunque donde Judá sufrió el dolor de haber sido vendido a causa de sus pecados (véase Jr 5,18-19). Pero la venta de los hijos y la quiebra del matrimonio no constituyen la ruptura definitiva de la alianza entre Yahvé y su pueblo. La profecía revela que el pueblo no cayó en manos extranjeras debido al azar de la historia el Señor lo entregó en poder de las naciones porque la gravedad de sus pecados había desatado la cólera divina (Ba 4,6). El designio divino desperdigó al pueblo entre las naciones; pero será el mismo Señor que antaño dispersó a su pueblo quien reunirá de nuevo a la comunidad dividida (52,3; 43,6; 49,12) y establecerá un vínculo de amor eterno con el pueblo redimido (véase 54,8).

El pueblo ha sufrido el dolor del repudio y la venta a causa de su pecado (50,1). La hondura de la maldad del pueblo radica en la idolatría. Por eso, el impacto de la pregunta que dirige Yahvé a su pueblo (50,2a; véase 65,12; 66,4) es semejante a la impresión que le provocan los idólatras: Dios pregunta y nadie responde (50,1; véase 41,28). Cuando el pueblo se adhiere a la idolatría se identifica con los paganos. El Apocalipsis recupera la pregunta de Dios a su pueblo (50,2a), pero la transforma en la invitación dirigida a los habitantes de Laodicea para que abran la puerta al Señor que otorga la victoria a sus fieles (Ap 3,20).

El pueblo se ha apartado de Yahvé, pero Dios, mediante una pregunta retórica, reitera su disposición salvadora (50,2b; véase Nm 11,23). Yahvé seca el mar y convierte los ríos en desierto (50,2b). La decisión divina de secar el mar evoca el momento en que Dios dividió las aguas del mar para que pudieran cruzarlo los israelitas liberados de Egipto (Ex 14,15-31; véase Sal 106,9). Pero el término “mar” también alude a la confusión idolátrica experimentada por el pueblo (43,16); por eso, el Señor transforma el mar y las aguas impetuosas en camino y vereda, metáfora del pueblo fiel a la ley (43,16). El término “río” alude simbólicamente al pueblo redimido, mientras la voz “desierto” constituye la metáfora del pueblo agostado (43,18b; véase Os 2,5). Yahvé seca los ríos (véase Sal 107,33; Na 1,4) y los peces mueren de sed (50,2b). La alusión evoca la muerte de los peces del Nilo cuando, en la primera plaga, Dios convierte las aguas del río en sangre (Ex 7,14-25).

Yahvé mantiene su capacidad salvadora, pues puede secar las aguas del mar, en referencia al prodigio del Mar de las Cañas; pero la existencia del pueblo durante el periodo persa está tejida de crespón y sayal (50,3). El pueblo está agostado como un desierto, y sus moradores, simbolizados por los peces, mueren de sed, pues manteniéndose en la idolatría (véase 48,20: Babel, Caldea) renuncian al agua, símbolo del espíritu y la bendición divina, que transformaría la aridez del pueblo en alameda frondosa (44,3-4). El pueblo, al negarse a abandonar la idolatría, representada por Babel (48,20), recibe una plaga semejante a la soportada por Egipto cuando impidió la salida de los israelitas (Ex 7,14-25: la muerte de los peces). El pueblo no sufre la prueba como preludio de su destrucción, sino como el acicate que le impulse a volver al Señor; de la misma manera que Gomer, metáfora del pueblo perverso, sufrió el oprobio para que decidiera volver con Oseas, metáfora de la identidad del Señor (Os 2,9).

La alusión al cielo tormentoso, representado por el crepón y el sayal, designa también la inminencia de la intervención de Yahvé; la teofanía del Sinaí acontece, de modo análogo, en el seno de una densa nube (Ex 19,16). En definitiva, aunque el pueblo viva una situación dura representada por la venta de los hijos y la experiencia del desierto, Dios mantiene su oferta de salvación.

Tercer Canto del Siervo (50,4-9)

4 **El Señor Yahvé me ha dado lengua de *discípulo*,**
***para saber* decir al cansado palabras de aliento.**
***Cada mañana* me *espabila* el oído**
para *que pueda* escuchar *como* los discípulos.
5 **El Señor Yahvé me ha abierto el oído,**
y yo no me *he resistido* ni me *he echado* atrás.
6 **Ofrecí mi *espalda* a los que me golpeaban,**
mis mejillas a los que mesaban mi barba.
No hurté mi rostro a insultos y salivazos.
7 **El Señor Yahvé *me ayuda*, por eso no *me acobardaba,***
y *endurecí* mi cara como pedernal,
a sabiendas de que no quedaría *defraudado*.

[8] **Cerca está mi *defensor*: ¿quién disputará conmigo?**
Presentémonos juntos: ¿quién es mi demandante?
¡Que se *presente ante* mí!
[9] **Mirad, el Señor Yahvé me ayuda:**
¿quién me condenará?
Todos ellos se gastarán como un vestido,
la polilla se los comerá.

La desidia del pueblo (49,14; 50,2b) provoca que Yahvé delegue en el Siervo su decisión salvadora en favor de Israel y de toda la humanidad. El Primer Canto y el segundo han mostrado cómo el Siervo, elegido por Yahvé, se convertirá en alianza del pueblo y luz de las naciones (42,6; 49,6). El Siervo, metáfora de la comunidad fiel a Yahvé, restablecerá la alianza entre Dios y su pueblo, y la comunidad convertida atraerá a todas las naciones al regazo divino (66,12-23). El Tercer Canto (50,4-9), guardando la continuidad con los dos anteriores (42,1-9; 49,1-6), subraya tres aspectos de la personalidad del Siervo. Por una parte, el Siervo se sabe sostenido por Dios en todo momento (50,9); su actitud se contrapone al sentimiento del pueblo que duda del auxilio divino (49,14; véase 40,27). Por otra parte, el Siervo se transforma en discípulo de Yahvé, en oposición al sentimiento de Jerusalén, reacia a la enseñanza del Señor (48,18). Finalmente, el Tercer Canto recalca cómo la tarea del Siervo atraviesa la senda del sufrimiento (50,6), a la vez que indica cómo el Siervo recibe de Yahvé la enseñanza (50,4), la ayuda (50,7) y la justificación (50,8).

El Tercer Canto se levanta sobre el entramado teológico formado por la mención del auxilio divino, la alusión a la vocación profética y el cariz sapiencial. En primer lugar, el amparo divino figura bajo la locución “Señor Yahvé” (50,4.5.9). El apelativo alude al auxilio prestado por Dios a su pueblo (40,10; 51,22; 52,4), pero en 48,16 se refiere expresamente a la dádiva divina conferida al Siervo. Dios concede al Siervo su espíritu (48,16), merced que se concreta en la decisión divina de justificarle (50,9), abrirle el oído (50,5) y convertirle en discípulo (50,4-5). En segundo término, bajo el canto palpita el relato de la vocación y misión profética: la disposición para percibir la palabra divina (50,4-5), el anuncio del sufrimiento que implica la misión (50,6) y la fuerza que otorga la confianza en Dios (50,7-9).

Desde la óptica profética, el canto evoca las etapas concernientes a la vocación y misión de Jeremías: la disposición para recibir la palabra (Jr 1,2.7.9; 15,16.19; 17,15; 20,8-9; véase Is 50,4,5), la experiencia de sufrimiento (Jr 1,8.17; 15,10.17; 17,18-19; 20,7-10; véase Is 50,6) y la confianza en Yahvé (Jr 15,20-21; 20,11-13; véase Is 50,7-9). En tercer lugar, el canto ofrece un matiz sapiencial: el Siervo ha escuchado la enseñanza divina y es capaz de ofrecer palabras de consuelo a quien vive abatido (50,4-5).

Yahvé ha concedido al Siervo una lengua de discípulo para devolver la esperanza a quien vive en el desánimo (50,4). El Señor ofreció su enseñanza al pueblo (49,17), pero la comunidad la rechazó (49,18); por eso, el Siervo asume el papel desdeñado por el pueblo y recibe la enseñanza divina (50,4-5; véase 49,2). El Siervo transmite la palabra de Yahvé a quien se encuentra abatido. El término "abatido" constituye una metáfora del pueblo agostado (véase 40,7: flor marchita). Por eso, y como buen discípulo, el Siervo derrama sobre quien está extenuado el consuelo de Yahvé (50,4; véase 40,29).

En contraposición al pueblo, que rechaza la enseñanza (48,17), el Siervo atiende y obedece los designios divinos (50,5; véase 52,13-53,12). La enseñanza divina no estriba en un cúmulo de conocimientos, sino en convertir al Siervo en el mediador que restablece la alianza entre Dios y el pueblo. Otorgar aliento al pueblo que lo rechaza es difícil (49,17; 50,4). Por eso el Siervo, en su tarea, experimentará el sufrimiento y la ignominia (50,6; véase Sal 22; 31; 35). La ignominia aparece en el hecho de "mesar la barba", y el sufrimiento figura en la mención de los insultos, golpes y salivazos (véase 52,13-53,12). La mentalidad judía consideraba denigrante el hecho de mesar o recortar la barba de un hombre. De ese modo humilló Janún, rey de los amonitas, a los emisarios de David (2 S 10,1-5). El canto resalta cómo el Siervo, a pesar de los ultrajes que recibe, permanece leal al Señor.

La lealtad del Siervo figura tras una afirmación simbólica: «puse mi cara como pedernal» (50,7). El pedernal es una variedad de cuarzo, gris o amarillento, especialmente duro (Dt 8,15; 32,13; Sal 114,8; Jb 28,9); simboliza la firmeza del Siervo ante las adversidades. Es Yahvé quien confiere entereza al Siervo como la concedió antaño a Ezequiel (Ez 3,8-9), pues le otorga ayuda y justificación (50,7-9). La raíz "justificar" (*Ṣdq*) indica el estado de la comunidad que repro-

duce el orden del mundo deseado por Dios en el proceso creador, cuando Dios vio que el cosmos era "muy bueno" (Gn 1,31). Yahvé justifica al Siervo porque, mediante su enseñanza, le convierte en el personaje fiel que servirá de patrón para restablecer la alianza entre Dios y el pueblo, alianza que se extenderá también a las naciones.

La firmeza del Siervo nace de la seguridad que le confiere el hecho de saberse sostenido por Dios, y de la certeza de saber que no quedan defraudados quienes se apoyan en Yahvé (50,7; véase Sal 25,3). La actitud del Siervo se contrapone a la postura de Ajaz: el rey desdeñó el auxilio divino y Judá sufrió el azote asirio (2 R 16,8; 18,7). El Siervo acepta la justificación (50,8) y por eso justifica a muchos (53,11), es decir, permite al pueblo y a las naciones recuperar la armonía deseada por Dios en el proceso creador (Gn 1,31). El poderío del Siervo, cuando se percibe sostenido por Dios, es tan fuerte que puede enfrenta con los idólatras. La disputa del Siervo es semejante al litigio de Yahvé contra los ídolos (50,8-9; véase 41,21; 44,12b; 45,16). Los enemigos del Siervo son quienes le fustigan porque ignoran la dimensión redentora de su misión. La descripción del declive de los oponentes bajo la metáfora del vestido raído y carcomido por la polilla reseña la ruina del ser humano (Jb 13,28), del pueblo infiel (Os 5,12) y de los enemigos de Yahvé (51,8). En definitiva, el contenido de 50,9b preludia la ruina de los adversarios de Yahvé.

El NT relee los cantos del Siervo a luz de Jesús de Nazaret, el Siervo de Dios cuya entrega, muerte y resurrección propician la salvación de la humanidad. Jesús es el maestro que ha recibido la enseñanza del Padre (Jn 3,11-13), a quien el Evangelio de Mateo adscribe los insultos y golpes recibidos por el Siervo (50,6; véase Mt 26,67; 27,30). Gracias a la entrega de Jesús, plenitud de la entrega del Siervo, todos hemos sido justificados (50,4; véase Rm 8,31-33).

Meditación sobre el canto: invitación a la conversión (50,10-11)

10 *Quien* entre vosotros tema a Yahvé
***que* oiga la voz de su Siervo.**
***Quien ande* a oscuras y *falto* de claridad**
***que* confíe en el nombre de Yahvé**
y que se apoye en su Dios.

11 ***Prestad atención,*** **todos los que encendéis fuego**
y sopláis* las brasas;
marchad **a la lumbre de vuestro fuego**
y *de* las brasas que habéis encendido.
De mi *parte os sucederá* esto: yaceréis en *el tormento.*

V. 11 Hebreo: «ceñís»; versiones: «sopláis». Quizá el término “ceñís” se refiera a las briznas de estopa que se adherían a las flechas incendiarias.

Concluido el Tercer Canto, la temática de 50,10-11 constituye una meditación dirigida al pueblo y también al lector que ha emprendido la senda de la conversión. El lector y el pueblo, atentos al testimonio del Siervo, deben acercarse a Dios (50,10) y abandonar la idolatría (50,11).

La amonestación pretende infundir en el pueblo la decisión de escuchar al Siervo, pero evoca también la advertencia que el Señor dirigió a los israelitas para que obedecieran la voz del ángel que les guiaba hacia la tierra prometida. El Señor envió un ángel, que actuaba en su nombre, para introducir a los israelitas en la tierra de Canaán (50,10; véase Ex 23,20-21). Del mismo modo que el ángel guió a los israelitas hacia la tierra prometida, el Siervo conduce al pueblo hacia los designios divinos; y, a la luz del NT, es Jesús, realización plena del Siervo, quien dirige a los discípulos hacia el conocimiento de la verdad (véase Jn 3,11-21). El oráculo se dirige al pueblo que, metafóricamente, caminaba en tinieblas durante el periodo persa (véase 42,16); pero la referencia a quienes carecen de luz también alude a las naciones que deambulan en la oscuridad (véase 49,6).

El término hebreo por “oscuridad” define el estado de la tierra antes de iniciarse el proceso creador (Gn 1,2); y explicita, metafóricamente, el estado de quienes sufren la confusión idolátrica (véase 47,5: Babilonia). El vocablo “claridad” simboliza, en el texto isaiano, la salvación de la que disfruta la Jerusalén redimida (4,5; 60,3.19; 62,1). En definitiva, la oscuridad y la falta de claridad simbolizan a quienes viven alejados de Yahvé y no acuden a Sión, donde mora la gloria de Dios. Desde esta perspectiva, la oscuridad abarca a Israel y a las naciones, pues cuando Israel carece de luz deja de ser testimonio de la gloria de Dios, y, como consecuencia, no atrae a las naciones a Sión para adorar a Yahvé. La exhortación, dirigida a Israel, invita

al pueblo a confiar en el nombre de Yahvé. La expresión "nombre de Yahvé" equivale a "Yahvé", pues, según la mentalidad semita, el nombre representa a la misma persona (véase 1 S 25,25: Nabal). La reflexión, orientada a las naciones, encauza a los pueblos a buscar el apoyo de "su Dios", pero el posesivo "su" no denota a los dioses de las naciones, sino al Dios de Israel, el único Dios (véase 43,10).

La segunda parte de la meditación constituye una advertencia contra las idólatras y presagia su ruina (50,11). La descripción de los idólatras evoca los ritos paganos celebrados en torno al fuego (véase Sal 7,14). El término "lumbre" rememora la conducta del fabricante de ídolos que se sienta junto a la lumbre de las brasas (50,11; 44,16); remite también a la conducta de los hechiceros babilónicos (47,14), y despierta finalmente el recuerdo de la debacle Asiria (31,9). El Señor augura el ocaso de los idólatras: «yaceréis en el tormento» (50,11). La advertencia rememora la destrucción del ejército egipcio, metáfora de los idólatras que persiguen a Israel, quienes yacieron sepultados bajo las aguas del mar (43,17; véase Ex 14,15-31). La maldición contra la idolatría pretende aumentar el sentido de responsabilidad que debe caracterizar a Israel como pueblo elegido (44,1). Si el pueblo no escucha al Siervo ni cree en el Señor, no dará testimonio ante las naciones de la gloria de Dios, sino que propiciará que las naciones continúen bajo la esclavitud de los ídolos.

Elección y bendición de Israel (51,1-8)

51 1 *Escuchadme, los que vais tras la justicia*,
los que buscáis a Yahvé.
Fijaos en la *roca* de donde fuisteis tallados
y en la cavidad del pozo de donde fuisteis *extraídos*.
2 *Fijaos* en Abrahán vuestro padre,
y en Sara, que os dio a luz;
pues era uno solo cuando lo llamé,
pero lo bendije y lo multipliqué.
3 Cuando Yahvé haya consolado a Sión,
cuando haya consolado todas sus ruinas
y haya trocado el desierto en Edén
y la estepa en Paraíso de Yahvé,

la alegría y *el regocijo* se encontrarán en ella,
la alabanza y *el* son de canciones.

4 Préstame atención, pueblo mío,
nación *mía*, escúchame;
pues de mí saldrá *la Ley*
y *mi* juicio para luz de las naciones.
5 *De forma inminente* se acerca* mi justicia,
viene mi *salvación*,
pues mis brazos *gobernarán* a los *pueblos*.
Las islas esperan en mí y *confían* en mi brazo.
6 Alzad al cielo vuestros ojos y otead la tierra *hacia* abajo:
¡Como el cielo cual humo se disipa,
y la tierra cual ropa se desgasta,
mueren sus *habitantes* como mosquitos*!
Pero mi salvación *dura por siempre*,
y la obra de mi justicia no se frustrará.

7 Oídme, *conocedores* de lo justo,
pueblo consciente de mi Ley:
No temáis afrenta humana,
ni os *asustéis* de sus ultrajes.
8 Pues como un vestido se los comerá la polilla,
y como la lana los comerá la tiña,
pero mi justicia *durará* para siempre,
y mi salvación por generaciones de generaciones.

V. 5 Algunos trasladan el inicio de v. 5 («de forma inminente») al final del v.4.
V. 6 Leemos así con IsQ[b].

La meditación sobre el Tercer Canto ha invitado al pueblo a escuchar la voz del Siervo y a huir de la idolatría (50,10-11). Quienes escuchan la voz del Siervo se transforman en testigos de la actuación salvadora de Yahvé, intervención que restaura Sión, metáfora del pueblo redimido. Ahora, el contenido de 51,1 - 52,12 expone, poéticamente, cómo la intervención liberadora de Dios reconstruye Jerusalén. La elaboración de 51,1 - 52,12 responde a un dilatado proceso de redacción, pero su textura final presenta un sentido unitario que se manifiesta tras la recomendación de "prestar oído" (51,1.4.7),

y la invitación a “despertar” ante la evidencia de la actuación divina (51,9.17; 52,1). Cuando el redactor final del texto isaiano situó 51,1 - 52,12 tras la meditación concerniente al Tercer Canto (50,10-11), le confirió un sentido preciso: el pueblo y el lector deben saber que cuando obedecen la voz del Siervo, el elegido de Yahvé (42,1), restablecen la alianza entre Dios y su pueblo manifestada en la reedificación de la Ciudad Santa (51,1-52,12).

El poema muestra una textura unitaria, pero, desde la perspectiva pedagógica, lo dividimos en cuatro secciones para facilitar su comprensión. En primer lugar, el poema recuerda la bendición y elección de Israel (51,1-8). En segundo término, muestra la súplica de los fieles y la respuesta divina a sus demandas (51,9-16). Seguidamente expone cómo el auxilio divino provoca el despertar (51,17-23) y la liberación de Jerusalén (52,1-6). Finalmente anuncia la salvación de la Ciudad Santa (52,7-12).

El poema comienza recordando la elección y bendición de Israel (51,1-8). El contenido de 50,10 invitaba a los temerosos de Dios a escuchar al Siervo y a depositar la confianza en el nombre de Yahvé. Ahora, 51,1 se dirige a quienes buscan a Yahvé, es decir, «los que vais tras la justicia». El seguidor de la justicia es aquel que cumple la ley de Dios y, gracias a ello, percibe en su entorno el desarrollo de las relaciones armónicas que engendran la paz (véase Mt 5,6; 6,33). El retorno al regazo divino implica el regreso del pueblo a la pureza religiosa propia del momento de la elección. La mención de la elección del pueblo remite al relato de la vocación de Abrahán (Gn 12,1-3) y a la descripción del nacimiento de Isaac (Gn 21,1-7). Abrahán, padre de Israel, es la roca sobre la que se levanta el pueblo, y Sara, la matriarca, representa la cantera de la que proceden los hijos (51,2).

La mención de la vocación de Abrahán alecciona, desde una doble perspectiva, a quienes buscan lo justo. Por una parte, Abrahán obedeció el mandato divino, y sin réplica alguna (Gn 12,1-5). Por otra parte, Abrahán abandonó Ur de los caldeos (Gn 15,7) para dirigirse a Canaán (Gn 12,5). (Recordemos que el apelativo “caldeos” alude, de manera metafórica, en 48,20, a la idolatría.) Por tanto, el recuerdo de la vocación de Abrahán enseña a quienes buscan al Señor la metodología para encontrarlo: la obediencia a mandamientos y el abandono de la idolatría.

La elección de Abrahán implicó la bendición divina (Gn 12,2). Pero los judaítas entendieron la bendición bajo la perspectiva del privilegio, y rechazaron la responsabilidad que exigía respecto del cumplimiento de los mandamientos. Según la profecía de Ezequiel, cuando Jerusalén quedó devastada, sus habitantes se negaron a reconocer que había sido su pecado el que, desde la perspectiva teológica, había arruinado la Ciudad Santa; y, henchidos de orgullo, apelaron a la promesa dirigida por Dios a Abrahán (Ez 33,24) para rechazar su responsabilidad en el desastre (Ez 33,25-27). El Señor, dolido por la soberbia del pueblo, preludia la devastación de los montes y la desolación de la tierra israelita (Ez 33,28-29), acontecimientos que tuvieron lugar durante la toma de Jerusalén y el periodo del exilio.

La profecía de Isaías no agota su mensaje en el presagio de la devastación. Anuncia cómo Dios consolará a su pueblo (51,2; véase 40,1), y afirma que el consuelo reconstruirá Sión (51,2). El consuelo del pueblo, símbolo de su renovación, aparece bajo la metáfora de la conversión del desierto en Edén y de la transformación de la estepa en Paraíso de Yahvé; ambas imágenes remiten a la narración del Paraíso (Gn 2,8-17). El desierto y la estepa simbolizan al pueblo alejado de Dios (véase 43,16-20: desierto, páramo), mientras el Paraíso y el Edén representan al pueblo convertido (véase 43,16-20: camino y ríos), que habita junto a Dios. En el Paraíso, Yahvé Dios se paseaba a la hora de la brisa (véase Gn 3,8) y entablaba contacto con el hombre. La referencia al pueblo transformado, descrito con la simbología de Edén, figura también en el libro de Ezequiel (Ez 36,35). El Edén o el Paraíso de Yahvé constituyen la metáfora de Jerusalén transformada a imagen de Dios; pues será en Sión donde Yahvé, a través del testimonio del pueblo convertido, establecerá la alianza con las naciones; será el lugar donde Dios bajará, metafóricamente, a dialogar con todos los pueblos, como en el Edén lo hacía con Adán (Gn 3,8; véase Is 66,13-23). Por eso brotarán del Edén, imagen del pueblo transformado, alabanzas y canciones, que relatarán la intervención salvadora de Yahvé (51,3).

La narración del Paraíso (Gn 2,4b-3,24) muestra, desde la perspectiva poética, el proyecto divino y la respuesta humana. El Señor desea establecer en Sión, representada por el Edén, el ámbito de su relación con la humanidad. Pero la humanidad, Adán, que mora en Edén, desobedece los preceptos divinos, representados por la pro-

hibición de comer del fruto del árbol (Gn 2,16-17). Tras el pecado, Dios expulsa a Adán del Paraíso; pero uno de los descendientes de Adán, Set (Gn 4,25), verá cómo su hijo Enós invoca el nombre de Yahvé (Gn 4,26). La descendencia de Set constituye el símbolo de Israel, el pueblo elegido por Dios para establecer la alianza con la humanidad.

En definitiva, la mención del Edén representa a Jerusalén, el pueblo transformado mediante el que Dios establecerá su alianza con la humanidad (66,12-23). Pero el relato de la historia de la salvación muestra cómo el pueblo desdeñó la oferta divina; y es ahora el Siervo quien asume la tarea del pueblo. En primer lugar, el Siervo rehace la alianza de Dios con su pueblo; y en segundo término, el pueblo renovado por la entrega del Siervo atrae a todas las naciones a Sión, metáfora del Edén, para adorar a Yahvé (66,12-23). El Apocalipsis recoge el tema del Paraíso para revelar la victoria de los justos (Ap 2,7) y para describir la Jerusalén futura donde estará plantado, como en Edén, el árbol de la vida, cuyas hojas servirán de medicina a los gentiles (Ap 22,1-2).

La salvación no se circunscribe a Israel (51,1-3); también abarca a las naciones (51,4-7). El texto muestra cómo Dios reclama la atención del pueblo fiel para anunciarle la universalidad de la salvación (51,4); pues de Dios dimanan la ley (*tôrâ*) y el juicio (*mišpāṭ*) que serán la luz de las naciones. Del Señor saldrá también la justicia (*ṣedeq*) y la liberación (*yēšaʿ*), y de sus brazos procederá el gobierno que esperan las islas, metáfora de las naciones (51,4). El significado del término "Ley" (*tôrâ*) delinea el contenido de los mandamientos (véase Ex 20,1-17; Dt 5,6-22). La raíz de la que procede la palabra "juicio" (*špṭ*) define el orden del mundo deseado por Dios. Evidentemente, la observancia de los preceptos edifica la sociedad según el proyecto divino. La voz "justicia" denota la armonía de que goza la comunidad como fruto de la observancia de la Ley, y el vocablo "liberación" delata la experiencia de quien recibe la salvación. Los términos "justicia" y "liberación" aparecen en paralelo con las voces "ley" y "juicio", y los cuatro sustantivos diseñan la expectativa divina: Yahvé desea gobernar a las naciones, quiere establecer en el mundo el orden instaurado en los orígenes, cuando todo era "muy bueno" (véase Gn 1,31).

La tarea de Yahvé expuesta en 51,4 corre pareja a la misión del

Siervo, quien tras rehacer la alianza entre Dios y su pueblo se convierte en luz de las naciones (42,6; 49,6). El Señor, por medio del Siervo (50,4-8), transforma a su pueblo (51,3), para que la salvación alcance a la humanidad entera (51,4-5). El texto sugiere que el Señor se dirige al pueblo establecido en Sión (51,6). El pueblo, situado en Jerusalén, levanta la vista al cielo y luego la dirige a la tierra; pues Sión es, desde la óptica teológica, el centro del mundo hacia donde el pueblo redimido atrae a las naciones (66,12-23). Y, además, la observación del mundo delata la caducidad de las cosas; el Orbe se desgasta y los hombres fenecen (51,6a; véase 40,8a), pero el proyecto salvador de Dios permanece para siempre (51,6b; véase 40,8b; 56,1; Sal 102,26-27). El NT recoge la solidez de la oferta divina de salvación: el cielo y la tierra pasarán (Ap 20,11), pero la palabra del Señor permanecerá para siempre (Mt 25,34; 2 P 3,7-12).

La decisión salvadora de Dios permanece para siempre; pero al final del periodo persa, cuando ve la luz el libro de Isaías, el pueblo dudaba de la actuación divina (40,27). Por eso, la temática de 51,7-8 recalca la derrota de los adversarios de Israel y ensalza la permanencia del proyecto salvador. El revés sufrido por los adversarios de Israel aparece bajo las metáforas del vestido carcomido por la polilla y la lana devorada por la tiña (51,8; véase 50,9; Jb 13,28). Ambas metáforas sugieren la destrucción de los idólatras (véase Os 5,12). Los adversarios de Israel perecen, mientras se afianza para siempre la salvación divina.

Súplica del pueblo y respuesta de Dios (51,9-16)

9 **¡Despierta, despierta,**
revístete de *fuerza*, brazo de Yahvé!
¡Despierta como en los días de antaño,
en las generaciones pasadas!
¿No eres tú el que partió a Ráhab,
el que atravesó al Dragón?
10 **¿No eres tú el que secó el Mar,**
las aguas del gran *Abismo*?
¿El que trocó las *profundidades* del mar
en océano para que pasasen los rescatados?

11 Los redimidos de Yahvé volverán,
entrarán en Sión entre aclamaciones;
los presidirá alegría eterna,
los seguirán regocijo y alegría.
¡Adiós el penar y los suspiros!

12 Yo, yo soy *quien* te consuela.
¿Por qué tienes miedo del mortal,
del *ser humano comparable a la hierba*,
13 *mientras* olvidas a Yahvé, tu hacedor,
el que extendió los cielos y cimentó la tierra;
y te sientes despavorido todo el día ante la furia del opresor
en cuanto se *dispone* a destruir?
***Pero*, ¿dónde está esa furia del opresor?**
14 Pronto *quedará* libre el que está en la cárcel,
no morirá en la *fosa ni* le faltará el pan.
15 Yo soy Yahvé tu Dios, que agito el mar y hago bramar sus olas;
Yahvé Sebaot es mi nombre.
16 Yo he puesto mis palabras en tu boca
y te he escondido a la sombra de mi mano,
cuando extendía* los cielos y cimentaba la tierra,
diciendo a Sión: «Mi pueblo eres tú».

V. 16 Hebreo: «plantaba»; siríaco: «extendía», en relación con v. 13 («el que extendió los cielos»).

El pasaje anterior ha relatado la solidez de la oferta salvadora de Dios (51,1-8), pero el pueblo, inmerso en el dolor del periodo persa, experimenta la lejanía divina y dirige al Señor una plegaria (51,9-10). La súplica, eco del Salterio (véase Sal 44,24-27; 74,1), reclama la actuación de Dios como aconteció antaño. La mención del «brazo de Yahvé» indica la fuerza del poderío divino para actuar en el cosmos y en la historia; pues con el «brazo extendido» Dios liberó a los israelitas esclavos en Egipto (Dt 5,15), y con su «tenso brazo» hizo la tierra, el hombre y las bestias (Jr 27,5). La oración demanda la actuación de Yahvé; y, mediante dos preguntas retóricas, rememora los tres momentos cruciales de la intervención del Señor en la historia.

En primer lugar, el poema alude a la creación. La presenta como la victoria de Yahvé sobre Ráhab, y como la ocasión en que Dios secó el Abismo y permitió el afloramiento de la tierra. El poema isaiano se nutre de la mitología mesopotámica. Las cosmologías orientales representaban la creación como la victoria del dios creador sobre los monstruos del caos, a los que se llamaba Ráhab (véase Sal 89,11; Jb 9,15; 26,12), el Dragón (Tanín o Leviatán; véase Sal 74,13; Jb 7,12; Is 27,1; Ez 29,3) o el Abismo (la Tiamat de la cosmología babilónica; véase Gn 1,2; Ha 3,10; Sal 4-6). En Babilonia, la epopeya *Enuma elish* (XII a.C.) describe el proceso de la creación. Los vientos obligan a hincharse a Tiamat y permiten, de ese modo, que el dios Marduk pueda cortar a Tiamat en dos partes, con las que construye la bóveda celeste y los cimientos de la tierra. Más tarde Marduk forma el ser humano con la sangre del dios derrotado. La recitación de la epopeya, cada primavera, junto a la realización de los ritos que la acompañaban, constituía la liturgia con que los babilónicos imploraban el retorno de las estaciones, la fecundidad, la estabilidad del cosmos y el buen gobierno de los hombres.

La Escritura ofrece una relectura teológica de los relatos de creación propios de las religiones mesopotámicas. Por una parte, recoge la mención de Ráhab, el Dragón o el Abismo, con que las cosmologías orientales exponían el origen del universo; pero, en lugar de explicar la creación como un combate entre divinidades, la presenta como la decisión del único Dios que confiere fundamento a toda la realidad (40,26.28; véase Gn 1,1-2,3; Sal 33,7; 104,6). Por otra parte, los dioses orientales aparecen en la Escritura carentes de cualquier matiz propio de la divinidad; son, simplemente, fuerzas hostiles que Yahvé somete durante el proceso creador. Con el paso del tiempo el poderío de Ráhab se asimiló a la belicosidad de Egipto (30,7; 51,9; Sal 87,4), y la referencia a Leviatán personificó a los adversarios de Job (Jb 3,8).

En segundo lugar, la súplica recuerda la actuación portentosa de Yahvé, cuando secó el mar para que pudieran cruzarlo los israelitas liberados de la esclavitud de Egipto (51,10b; véase 40,3; 63,13; véase Ex 14,5-31). Como hemos indicado, el Segundo Isaías utiliza los motivos literarios del primer éxodo para describir teológicamente la transformación de Israel acontecida tras el regreso de los deportados. En conclusión, la súplica del pueblo recuerda los tres acontecimien-

tos cruciales de la actuación de Dios en el cosmos y en la historia: la creación, la liberación del pueblo esclavizado en Egipto y el retorno de los deportados.

La temática de 51,11 expresa la seguridad que el pueblo deposita en la intervención salvadora de Dios, a la vez que reproduce el contenido de 35,10. El asunto de 35,1-10 constituye la síntesis del mensaje propuesto en los caps. 40-66, pues describe el alborozo de quienes vuelven a Sión y encuentran la ciudad reconstruida. La repetición del mensaje de algunos poemas (35,10; véase 51,11; 48,22; véase 57,21) delata el proceso de redacción que ha experimentado el texto isaiano. El mensaje de 51,11 indica que el gozo de Sión se producirá cuando lleguen a la ciudad todos los redimidos, en alusión a todos los israelitas dispersos por el orbe (43,6; 49,12). Los redimidos expresarán la gloria de Dios (43,7) y atraerán las naciones a Sión (49,20-23).

Concluida la súplica (51,9-11), aparece la respuesta divina (51,12-16). La época del exilio, el inmediato postexilio y el periodo persa contemplaron la penuria del pueblo. La comunidad olvidaba al Señor y cambiaba la protección divina por la falsedad idolátrica. Por eso, el contenido de 51,12-16 narra el desdén del pueblo hacia la solicitud del Señor; señala la protección de Dios en favor del pueblo perverso y muestra el deseo de Yahvé de proteger al Siervo, metáfora del resto fiel, para trabar de nuevo la alianza con todo el pueblo. El Señor se revela en toda su magnificencia: consuela a su pueblo (51,12a; véase 40,1), protege a la comunidad (51,12b; véase 49,24-25) y revela a la nación la debilidad de los enemigos (51,12c; véase 40,7). Yahvé es el hacedor de su pueblo (51,13a; véase 43,7), extiende los cielos y cimenta la tierra (51,13b; véase 40,22.28; 42,5), domina el mar (51,15; véase Jr 31,35) y libera al oprimido (51,14; véase 42,7). Pero, a pesar del auxilio divino, el pueblo olvida al Señor (51,13; véase 43,23-28; Dt 32,5.15). Y ante el despecho del pueblo, el Señor se dirige al Siervo, a quien escondió en la sombra de su mano (51,16; véase 49,2) y a quien convirtió en discípulo (51,16; véase 49,2; 50,4-5; 59,21).

El contenido de 51,15-16 sintetiza la alianza establecida entre Dios y su pueblo, mediada por el Siervo (véase 42,6; 49,5). El comienzo de 51,15a y la conclusión de 51,16b forma el quiasmo que delata el pacto entre Yahvé y su pueblo, manifestada en el teologúmeno de la alianza: «Yo soy Yahvé tu Dios... mi pueblo eres tú» (51,15a.16b; véase Jr

7,23), que rememora el pacto del Sinaí (Ex 19,3 - 20,26). El contenido de 51,15-16 expone, incluso de manera gráfica, el proceso por el que Yahvé restablece la alianza con su pueblo. Los extremos presentan a los protagonistas de la alianza, Yahvé y el pueblo; mientras el centro muestra la figura del Siervo, el mediador del pacto.

El despertar de Jerusalén (51,17-23)

17 ¡Despierta, despierta! ¡Levántate, Jerusalén!
Tú, que has bebido de la mano de Yahvé la copa de su ira;
el cáliz del vértigo has bebido hasta vaciarlo.
18 No hay quien la guíe entre todos los hijos que ha dado a luz,
no hay quien la tome de la mano entre todos los hijos que ha criado.
19 Esas dos cosas te han *sucedido*,
¿quién te *compadece*?*;
saqueo y quebranto, hambre y espada,
¿quién te consuela?
20 Tus hijos yacen *desfallecidos*
en las esquinas de todas las calles,
como antílope en la red,
***repletos* de la ira de Yahvé,**
de la amenaza de tu Dios.

21 Por eso, escucha esto, *desgraciada*;
ebria, pero no de vino.
22 Así dice el Señor Yahvé, tu Dios,
defensor de *su pueblo:**
Mira, yo te quito de *tu* mano la copa del vértigo,
el cáliz de mi ira *no volverás a beberlo*.
23 Yo lo pondré en la mano de *quienes* te afligían,
de los que te decían: «Póstrate para que pasemos»,
y tú hiciste de tu espalda camino*
y calle de *quienes* pasaban.

V. 19 El hebreo parece confuso; 1QIs[a] y versiones: «quien te compadece».
V. 22 TM: «su pueblo»; otros «tu pueblo».
V. 23 Lit. «como suelo».

La exclamación de 51,1 «¡Despierta, despierta!» mostraba cómo el pueblo solicitaba la intervención divina. A continuación, Dios respondía a la demanda y robustecía a la comunidad fiel (51,15-16), metáfora del resto leal al Señor. Ahora es el resto fiel, fortalecido por Dios, quien utiliza la misma exclamación para exigir a Jerusalén, símbolo del pueblo, que despierte de su letargo (51,17).

La aflicción del pueblo procede del castigo divino, simbolizado en la copa de la ira y el cáliz del vértigo. La copa y el cáliz aluden en 51,17 a la sanción de Dios contra su pueblo (véase Jr 13,13; Ez 23,32-34; Ha 2,15-16); en otros contextos denotan el castigo divino contra las naciones (Jr 25,25-18; Ab 16), Moab (Jr 48,26), Edom (Jr 49,12; Lm 4,21) y los malvados (Sal 75,9). El texto muestra, por una parte, el sinsabor de la culpa bajo la metáfora de la ciudad carente de hijos (51,18; véase 49,21), falta de guía y privada de consuelo (51,19; véase Jr 15,5). La falta de consuelo establece un paralelismo entre la situación de Jerusalén y la de Nínive (51,19; véase Na 3,7); y el hecho de beber la copa y el cáliz asimila la situación de Jerusalén a la identidad de Babilonia (51,17; véase Jr 51,7), pues cuando el pueblo peca se equipara a las naciones paganas que desconocen a Yahvé.

La condena divina ha provocado que los hijos de Jerusalén desfallezcan por las calles (51,20; véase Lm 2,11.19.21) y, por otra parte, ha propiciado que la comunidad sufra el saqueo y el quebranto, el llanto y la espada (51,20; véase Ez 14,21). Pero el castigo no nace del capricho divino; es el pueblo quien ha conculcado los mandamientos y sufre las consecuencias de su maldad. El pueblo experimentó durante el exilio el oprobio originado por la desobediencia de los preceptos divinos (39,5-9; Jr 5-6). De modo análogo, ha sido también la desobediencia a los preceptos la causa de la aflicción de Judá durante el periodo persa. El templo carente de esplendor (Esd 3,12) y la exigua población de Jerusalén (Ne 7,4-5) manifiestan la penuria del pueblo. Sin embargo, la afrenta del país no es eterna; la Ciudad Santa es invitada a salir de la postración: «¡Levántate, Jerusalén!» (51,17). La invitación dirigida a Jerusalén actúa de contraluz a la invectiva lanzada contra Babilonia y contra los idólatras. Mientras Babilonia se abaja (47,1) y los idólatras yacen para no levantarse (43,17), Jerusalén se levanta (51,17) como quien recibe el vigor de Yahvé (véase 41,31).

Jerusalén se levanta porque Dios se compadece de ella (véase 40,1). El Señor retira la copa y el cáliz, símbolo del castigo contra Jerusalén, para derramar su contenido sobre quienes afligían al pueblo. La visión global del libro de Isaías delata que Asiria (14,24-25) y Babilonia (13,1-22) reciben el cáliz de la ira. Ambas potencias sorben la ira como venganza por la violencia ejercida contra Judá, pero, sobre todo, porque cuando arremetieron contra Jerusalén no se limitaron a actuar como instrumentos divinos, sino que se adjudicaron las atribuciones de Yahvé. Asiria dijo de sí misma: «con el poder de mi mano lo hice» (10,13), cuando sólo era el bastón con que Yahvé fustigaba a su pueblo (10,5). Babilonia afirmó de sí misma: «por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono» (14,13), equiparándose de ese modo a Yahvé (véase 47,8), cuando sólo era el instrumento de Dios contra su pueblo. El texto isaiano sobrepasa la mención de los avatares históricos para adentrarse en el valor de la metáfora. Asiria y Babilonia simbolizan a los idólatras y opresores de Israel (43,14; 48,20). Desde esa óptica, el texto expone que Yahvé apartará el cáliz de los labios de su pueblo para dar de beber a los adversarios de la nación.

Los enemigos, durante el periodo persa, no son sólo las potencias extranjeras, sino quienes oprimen a la comunidad leal al Señor, ya sean extranjeros o israelitas idólatras. La opresión ejercida contra el pueblo es dura, pues la evidencia de que el enemigo pisotee la espalda del vencido evoca la humillación impuesta a quienes perdían una batalla (51,23). En definitiva, el contenido de 51,17-23 muestra cómo la comunidad fiel invita a la totalidad del pueblo, representado por Jerusalén, a volver al Señor, pues Dios ha puesto fin a la aflicción del pueblo y la de derramado sobre los adversarios de la nación.

Liberación de Jerusalén (52,1-6)

52 [1] **¡Despierta, despierta!**
¡Revístete de tu fortaleza, Sión!
¡Vístete tus ropas de gala,
Jerusalén, ciudad santa!
Porque no volverán a entrar en ti
***incircuncisos* ni *impuros*.**

2 Sacúdete el polvo, levántate,
cautiva* Jerusalén.
Líbrate de las cadenas* de tu *cuello*,
cautiva hija de Sión.
3 Porque así dice Yahvé:
De balde fuisteis vendidos
y sin *dinero* seréis rescatados*.
4 *Porque* así dice el Señor Yahvé:
***Al* principio mi pueblo bajó a Egipto**
***para estar* allí como forastero,**
y luego Asiria lo oprimió sin motivo.
5 Y ahora ¿qué voy a hacer aquí*
–oráculo de Yahvé–,
pues mi pueblo ha sido arrebatado sin motivo?
Sus dominadores profieren *aullidos*
–oráculo de Yahvé–,
y a lo largo de todo el día mi nombre es *profanado*.
6 Por eso mi pueblo conocerá mi nombre aquel día,
y comprenderá que yo soy el que decía: «Aquí estoy».

V. 2 Leemos «cautiva» en vez de «cautiverio». Hebreo, Ketib, 1QIs[a]: «han caído las cadenas»; «líbrate de las ataduras» Qeré y versiones.

Vv. 3-6 El hebreo presenta el texto en prosa.

V. 5 Siguiendo el Ketib: «¿qué pasa conmigo aquí?».

El contenido de 51,21-23 ha expuesto cómo Yahvé condona el castigo de su pueblo para transferirlo a los enemigos (51,21-23). Por eso, el resto fiel, representado por el Siervo (51,16), exige a todo el pueblo, simbolizado por Jerusalén, que despierte de su letargo (52,1; véase 51,17). El contenido de 52,1-6 se divide en dos secciones. La primera contiene la llamada que la comunidad fiel dirige al pueblo invitándole a recuperar el sentido de la vida (52,1-2). La segunda asegura la presencia de Dios en medio de su pueblo (52,3-6).

La primera sección desvela que con el mismo ímpetu con que el pueblo demandaba la intervención de Dios, la comunidad fiel conmina a la nación a levantarse: «¡Despierta, despierta!» (52,1; 51,17; véase 51,9). La profecía muestra que Yahvé responde al pueblo suplicante mediante la voz esperanzada de la comunidad leal. La invitación diri-

gida a Jerusalén actúa de contraluz a la sanción pronunciada contra Babilonia. Mientras Sión debe sacudirse el polvo y levantarse (52,2), la capital caldea se abaja para sentarse en el polvo (47,1). El renacimiento de Jerusalén se manifiesta mediante la mención de la fuerza y las ropas de gala con que se reviste (52,1). Pero la conversión de la ciudad no es espontánea; bajo la transformación de la ciudad late la entrega del Siervo, metáfora de la comunidad fiel, llamada «para sacar del calabozo al preso, y de la cárcel a quienes viven en tinieblas» (42,7). Jerusalén se halla cautiva y sujeta por la cerviz (52,2); por eso, la comunidad fiel, metáfora del Siervo, invita a la ciudad a liberarse de sus cadenas.

La salvación de Jerusalén estriba en convertirse en Ciudad Santa (52,1). La ciudad se hace santa cuando permite al Señor morar en ella, es decir, cuando la conducta de sus moradores refleja la actuación liberadora de Yahvé en la historia humana (4,3; 1,26: Ciudad de justicia, Villa leal). Cuando la ciudad se hace santa refleja la gloria de Dios (43,7) y atrae a todas las naciones a la adoración de Yahvé (2,2-5; 66,12-23). La santidad queda recalcada mediante la ausencia de incircuncisos e impuros. La circuncisión formaba parte de los ritos de iniciación propios de algunos pueblos orientales (Jr 9,24-25); pero, en Israel, a partir del exilio, se convirtió en signo de pertenencia al pueblo de Dios (véase Gn 17,8-14). Se practicaba, como acción ritual, a todos los muchachos al octavo día de su nacimiento (Lv 12,3) y a los extranjeros que deseaban participar en la celebración de la Pascua (Ex 12,48). La impureza hacía al hombre indigno de presentarse ante Dios, ya fuera por desobediencia a los mandamientos (1,16-17; véase Ex 20,20) o por razones cultuales (véase Lv 11-15). Con el paso del tiempo el término “circunciso” pasó a definir la identidad de los temerosos de Dios, mientras la voz “incircunciso” denotaba a los impíos (véase Dt 10,16; Jr 9,25; Hch 7,51; Flp 3,3). Ambos términos llegaron a ser sinónimos y, en el periodo persa, definían a los paganos y a los israelitas infieles. Jerusalén es Santa cuando en su seno no hay nadie ajeno a la alianza con Yahvé. El Apocalipsis alude a 51,2 para resaltar la santidad de la Nueva Jerusalén, de la que se excluye a incircuncisos e impíos (Ap 21,27).

La segunda sección del poema pone en boca de la comunidad fiel las razones por las qué Yahvé salvará a su pueblo (52,3-6). El Señor

liberará a la nación por pura gratuidad, como lo ha hecho siempre (52,3; véase 45,13). El pueblo sufrió la opresión egipcia (Ex 1,8-22; 2,23) y el acoso asirio (2 R 18-19). Especialmente dura fue la ruina de Jerusalén y el exilio en Babilonia (2 R 23,28-25,26). El inmediato postexilio fue penoso (Esd 4,1-5), y el periodo persa difícil (Esd 3,12; Ne 7,4-5). A pesar de las adversidades, el pueblo ha permanecido ciego ante la exigencia de conversión (véase 42,25); y por eso los enemigos triunfan, el país languidece y el nombre de Dios padece el escarnio (52,5; véase Rm 2,24).

Ante la desidia del pueblo, el Señor mantiene su identidad salvadora, oculta bajo la locución "yo soy" (véase Ex 3,14), y afirma que permanecerá con su pueblo para que la nación conozca su nombre (52,6). El pueblo conocerá el nombre de Dios cuando se convierta en testigo, ante todas las naciones, de la actuación liberadora de Yahvé (43,10-13). La salvación dispensada por Dios descansa en la gratuidad. El Señor nada exige de su pueblo para ofrecerle la salvación. El Señor redime a la nación por el honor de su nombre (37,35; 48,11; véase Ez 20,9.14; 36,20-25), es decir, para manifestar ante todos los pueblos que Él es el único Dios (43,10.16-21). Pero mientras Yahvé persiste en su tarea redentora, el pueblo permanece ciego ante la oferta divina.

Anuncio de salvación (52,7-12)

7 ¡Qué hermosos son sobre los montes
los pies del mensajero que anuncia la paz,
que trae buenas nuevas, que anuncia la salvación,
que dice a Sión: "Tú Dios reina"!
8 *¡Escucha! Tus vigías alzan la voz,**
a una dan gritos de júbilo,
porque ven con sus propios ojos
el retorno de Yahvé a Sión.
9 Prorrumpid en gritos de júbilo,
***ruinas* de Jerusalén,**
porque Yahvé ha consolado a su pueblo,
ha rescatado a Jerusalén.

10 **Yahvé ha desnudado su santo brazo**
ante **todas las naciones,**
y todos los *extremos* **de la tierra han** *contemplado*
la salvación de nuestro Dios.

11 **¡Fuera, fuera, salid de allí!**
¡No toquéis *nada impuro*!
¡Salid de ella, manteneos limpios,
portadores del ajuar de Yahvé!
12 *No saldréis con* **prisa** *ni* **iréis a la desbandada,**
pues delante de vosotros marcha **Yahvé**
y os cierra la retaguardia el Dios de Israel.

V. 8 Otros: «¡Una voz! », «¡Voces!».

El contenido de 52,7-12 constituye un himno de salvación que, en el conjunto de libro de Isaías, ejerce una triple función. En primer lugar, es el colofón del anuncio de la intervención liberadora de Dios en favor de Jerusalén (51,1 - 52,12). En segundo término, sirve de conclusión a la sección que describe la tarea del Siervo en función de la reconstrucción de Sión (49,14-52,12). En tercer lugar, debemos notar que 52,7-12 se halla situado, prácticamente, en el centro de los caps. 40-66; y, en ese sentido, subraya el objetivo teológico del Segundo y Tercer Isaías, y, por analogía, de todo el libro de Isaías. El comienzo de la obra isaiana describe al pueblo corrompido por el pecado (1,2-31) y concluye mostrando cómo la comunidad redimida atrae todas las naciones a Sión al encuentro de Yahvé (66,12-23). Desde esta perspectiva, la temática de 52,7-12 sintetiza, explícitamente, el mensaje de los caps. 40-66. Por una parte, destaca cómo el Señor redime Jerusalén (52,9), a la vez que señala cómo todas las naciones perciben la actuación divina en favor Sión (52,10); por otra parte, 52,11-12 insiste en el necesario abandono de la idolatría, como tarea imprescindible para quien desea adentrarse en los caminos de Dios. Comentaremos 52,7-12 desde la función sintética que ejerce en el conjunto de los caps. 40-66.

La lectura de 52,7-10 delata, en primer término, relaciones literarias y teológicas con 40,1-11. La mención de la palabra “voz” en 52,8 evoca las ocasiones en que el sustantivo “voz” aparece en 40,3.6. La

referencia al mensajero de buenas nuevas que anuncia el reinado de Dios (52,7) aparece ya en el Prólogo (40,10). Sin embargo, mientras 40,10 señala sólo el poderío de Yahvé, el contenido de 52,7 actualiza el reinado de Dios. El prólogo anuncia el triunfo del proyecto divino (40,11) y 52,8-9 subraya el alborozo de Jerusalén redimida. El tema de 40,1 apunta al consuelo que Dios derramará sobre su pueblo, mientras 52,9 reseña el consuelo que ha recibido ya la Ciudad Santa. El prólogo indica que todas las criaturas verán la gloria de Dios (40,5), mientras 52,10 manifiesta cómo los extremos de la tierra han visto la salvación. En definitiva, la temática de 40,1-11 anuncia la intervención divina, mientras 52,7-10 entiende que se ha realizado.

En segundo lugar, el vínculo de 52,7-10 con el epílogo del libro es obvio (66,12-23). El contenido de 52,7-10 señala la redención de Jerusalén y muestra cómo las naciones contemplan, gracias a la salvación de Sión, la intervención liberadora de Dios; el epílogo también destaca cómo las naciones acuden a Sión para adorar a Yahvé (66,12-23). Observemos, además, cómo el mensaje contenido en 40,1-11; 52,7-10 y 66,12-23 revela la misma cuestión: subraya la liberación del pueblo elegido para que todas las naciones reconozcan, gracias al testimonio del pueblo redimido, la exclusiva divinidad de Yahvé. El Señor manifiesta su divinidad liberando a su pueblo; y, a través de esa intervención, las naciones descubren el exclusivo señorío de Yahvé sobre la historia.

En tercer lugar, el mensaje de 52,11-12 señala el necesario abandono de la idolatría para adentrarse en los caminos del Señor (52,12); y es precisamente el abandono de la idolatría y la adhesión a Yahvé el proyecto que el libro de Isaías propone al lector. El libro destaca cómo el pueblo, enfangado en la idolatría (1,2.31), se transforma en la nación creada de nuevo (43,1-7), que manifiesta ante las naciones la gloria de Dios (65-66).

El Segundo Isaías utiliza elementos literarios y teológicos que recuerdan los avatares del éxodo, pero no utiliza los temas exodales para describir el itinerario del retorno de los deportados, sino para destacar la transformación del pueblo llevada a cabo gracias a la intervención redentora de Dios. El contenido de 52,7-12 constituye un entramado de motivos exodales. El imperativo «¡Fuera, fuera, salid de allí!» sugiere poéticamente la invitación dirigida a los exi-

liados para que abandonen Babilonia, o para que los esclavos dejen Egipto (Ex 12,30-31; Is 48,20-21). Las características del regreso evocan la riqueza con que los israelitas huyeron de Egipto, y la protección que Dios les brindó durante la travesía del desierto mediante la columna de fuego y la columna de nube (Ex 12,35-36; 13,21-22), pero también rememora las dádivas de Ciro a los deportados que regresaban a Jerusalén (Esd 1,7-11). Sin embargo, la evocación del éxodo constituye, sobre todo, el motivo mediante el que 52,7-12 refiere la transformación del pueblo con la intención de alentar la conversión de todas las naciones.

Desde esa perspectiva, la tarea del mensajero de buenas nuevas que anuncia la paz y la salvación (52,7; véase Na 2,1) sugiere la misión del Siervo que aporta la salvación (52,7; véase 49,6.8) y la paz (52,7; véase 53,5). El pueblo que acoge la realeza de Yahvé es la comunidad que, gracias a la entrega del Siervo, restablece la alianza con Dios (52,7; véase 42,6; 49,6), y, una vez tejido el pacto con el Señor, se convierte en la luz que atrae a las naciones al servicio de Yahvé (42,6; 49,6; 66,12-23). Los vigías simbolizan la comunidad leal al Señor que ve la conversión de todo pueblo (52,8; véase Ez 43,1-5). La mención del retorno de Yahvé a Sión, constituye la metáfora del pueblo convertido que regresa a la observancia de los mandamientos.

El tema del retorno evoca el éxodo de Egipto, pero enfatiza la transformación del pueblo: Moisés no pudo contemplar al Señor (Ex 33,20), pues no llegó a ver el pueblo convertido ni establecido en la Tierra Prometida; sin embargo, los vigías ven el regreso del Señor cuando perciben a la comunidad redimida (52,8). Las soledades de Jerusalén simbolizan al pueblo ciego y sordo (42,18-20), que finalmente ha aceptado el consuelo (véase 40,1) y el rescate (véase 41,14) de Yahvé (52,9). La mención del brazo de Yahvé recuerda el «brazo extendido» con el que Dios liberó a los israelitas esclavos en Egipto (Dt 5,15) y evoca el «tenso brazo» con que Dios hizo la tierra, el hombre y las bestias (Jr 27,5). El poderío que Yahvé desplegó en el cosmos y la historia lo actualiza ahora para liberar a su pueblo (52,7-9), a fin de que todas las naciones vean la salvación de Dios (52,10) y puedan cobijarse en el reino de Yahvé (52,7; 66,12-23).

El reino de Yahvé no constituye un imperio terrenal; define a la comunidad que, adecuándose a la conducta establecida por los man-

damientos, manifiesta en su estilo de vida el orden "muy bueno" que Dios estableció para el Cosmos en la creación (Gn 1,31). Los escritos proféticos anuncian la irrupción del reino de Yahvé (43,15; Jr 3,17; 8,19; Ez 20,33; 34,11-16; Mi 2,13; 4,7; So 3,13) y lo exaltan los salmos del reinado de Yahvé (Sal 47; 93; 96; 97; 98; 99; 145; 146). Pero es el Evangelio quien percibe en la misión de Jesús la instauración del reinado de Dios (Mt 12,28) y muestra cómo el mismo Cristo envía a sus discípulos a proclamarlo (Mc 16,15-16). Pablo utiliza la referencia al mensajero de buenas nuevas para resaltar el papel de la predicación que suscita la fe y la conversión de quien escucha la Palabra (Rm 10,15).

El anuncio de la irrupción del reinado de Dios (52,7-10) implica el ocaso de la idolatría; por eso, 52,11-12 invita al lector y al pueblo a huir de la tiranía de los falsos dioses. La lectura de 52,11-12 evoca, desde la sugerencia poética, los avatares del regreso del exilio. Babilonia se insinúa tras el adverbio "allí" (véase Jr 51,45). La mención del ajuar de Yahvé apunta a la decisión de Ciro de devolver a los deportados los utensilios litúrgicos del Templo usurpados por Nabucodonosor. La esplendidez con que se describe el regreso rememora las dádivas del rey persa a quienes emprendían la marcha hacia Jerusalén (Esd 1,2-11).

Igualmente 52,11-12 revive los sucesos del éxodo de Egipto confrontándolos con la salida de Babilonia. Los israelitas huyeron de Egipto con prisa (Ex 12,11.31-34.39; 14,5), pero partieron de Babilonia con el socorro de Ciro (52,12; véase Esd 1,2-4). Durante la travesía del desierto, Yahvé protegió a su pueblo mediante la columna de nube y de fuego (Ex 13,21; 14,19); durante el regreso del exilio el pueblo recibió el socorro de Ciro, que ordenó a la gente socorrer a los deportados (Esd 1,4.6).

Las referencias al éxodo de Egipto aluden al regreso de los deportados hacia Jerusalén; de ahí que el tema del Segundo Éxodo sea tan importante en los caps. 40-55. Pero, como hemos señalado, el Segundo Isaías no utiliza los motivos exodales para exponer la ruta del regreso, sino para señalar la transformación que la gracia de Dios realiza en el pueblo. Desde esa perspectiva, el contenido de 52,11-12 muestra que el contrapunto de la aceptación del reinado de Dios (52,7-10) estriba en el abandono de la idolatría (52,11-12). El

adverbio "allí" puede aludir a Babilonia, pero Babel constituye principalmente la metáfora de la idolatría (véase 47; 48,20); por eso, la locución «salid de allí» conmina al abandono de la idolatría. Quienes desean llevar el ajuar de Yahvé, quienes desean adherirse a la ley de Dios, deben huir de la impureza de los ídolos (52,11) con la ayuda de Dios que les protege (52,12).

Pablo menciona el contenido de 52,11 para exigir a los corintios que se alejen del pecado (2 Co 6,17). El Apocalipsis aplica la advertencia «salid de allí» a Babilonia (52,11; véase Ap 18,4); pero no asimila Babilonia a un lugar geográfico, sino que la identifica con el ámbito de la idolatría del que obliga a salir a los cristianos (Ap 17,1-19,10).

C. EL PROCESO DEL SIERVO (52,13 - 53,12)

La voz profética ha relatado cómo Yahvé, por medio de Ciro, ha intervenido en la historia (41,1-5.25), con lo que ha asentado su exclusiva divinidad (43,8-13) y ha desenmascarado la falsedad de los ídolos (41,21-28). Pero la expectativa divina delinea un horizonte más amplio. La intención divina estriba en que el pueblo se convierta en testigo del exclusivo señorío de Yahvé (44,6-8); de ese modo, una vez renovada la alianza Dios, el pueblo será capaz de atraer a todas las naciones a Sión para adorar a Yahvé (60,1-22). La mayoría del pueblo es reacia a la propuesta divina (42,18-25); pero existe una comunidad que permanece fiel a los designios del Señor. La figura del Siervo constituye la metáfora de dicha comunidad. El Señor ha elegido al Siervo, símbolo de la comunidad fiel, para restablecer la alianza con su pueblo y todas las naciones (42,6; 49,6). Pero el compromiso del Siervo a favor del pueblo y las naciones, como destaca el Tercer Canto, conlleva persecución y sufrimiento (50,6). Tras el Tercer Canto, el contenido de 51,1 - 52,12 ha presagiado la restauración de Jerusalén; pero la reconstrucción de Sión no remite a la reedificación material de las murallas, sino a la conversión de sus moradores. Jerusalén quedará transformada cuando se convierta en el testimonio de la intervención liberadora de Dios; y, como efecto de su testimonio, las naciones acudirán a Sión para adorar a Yahvé. La tarea del Siervo estriba en que el pueblo reconstruya la alianza

con Dios y aparezca, de ese modo, como el testigo de la actuación liberadora de Dios y pueda atraer a las naciones a la adoración de Yahvé.

Cuarto Canto del Siervo (52,13 – 53,12)

13 *Mirad*, mi Siervo prosperará, será enaltecido,
alzado y ensalzado sobremanera.
14 Así como muchos se *espantaron* de él*,
pues tan desfigurado tenía el aspecto
que no parecía hombre,
ni su apariencia era humana*,
15 *así* se admirarán* *de él* muchas naciones,
ante él los reyes cerrarán la boca
y reconocerán lo que nunca oyeron

53 1 ¿Quién dio crédito a *nuestro anuncio*?,
y el brazo de Yahvé ¿a quién se reveló?
2 Creció como un retoño delante de *Él*,
como raíz *en* tierra árida.
No tenía apariencia ni prestancia,
ni aspecto que pudiésemos estimar.
3 Despreciado, marginado,
hombre doliente y *enfermo*,
ante quien se vuelve el rostro para no verle.
Despreciable, un Don Nadie.
4 ¡Y eran nuestras dolencias las que llevaba,
y nuestros dolores los que soportaba!
Nosotros le consideramos *quebrantado*,
herido y humillado por Dios.
5 *Sin embargo*, él ha sido herido por nuestras rebeldías,
molido por nuestras culpas.
Él soportó el castigo que nos trae la paz,
y *por medio* de sus moratones hemos sido curados.
6 Todos nosotros errábamos como ovejas,
cada uno por su camino,
cuando Yahvé descargó sobre él *todas nuestras culpas*.

7 Fue oprimido, se humilló y no abrió la boca,
como cordero llevado al degüello,
y como oveja muda *ante el esquilador*,
tampoco él abrió la boca.
8 *Se lo llevaron* sin arresto ni juicio;
y, entre *los de su entorno* ¿quién se *preocupó por él*?
Fue arrancado de la tierra de los vivos
y herido por las rebeldías de su pueblo*.
9 Entre los malvados se *dispuso* su sepultura
y entre los ricos su tumba*,
aunque no *cometió maldad* ni hubo engaño en su boca.
10 *Pero* Yahvé *quiso* quebrantarle con dolencias.
*Entregando** su vida en expiación,
verá descendencia, alargará sus días,
y *el plan* de Yahvé se cumplirá *gracias a él*.
11 *A causa de la entrega de su vida* verá *la* luz*,
y se saciará *de conocimiento*.
Mi siervo justificará a muchos,
ya que cargará con sus culpas.
12 Por eso le daré su *porción* entre los grandes
y con los poderosos repartirá *botín*,
ya que se entregó indefenso a la muerte
y fue contado entre los *pecadores*;
sin embargo, *cargó con* el pecado de *todos*
e intercedió por los *pecadores*.

V. 13 El Targum añade «Mesías».

V. 14 Hebreo: «de ti»; Targum, siríaco: «de él». Lit. «su apariencia [era] desfiguramiento [hasta] no ser ya un hombre».

V. 15 Hebreo: «rociará» (¿); griego: «se admirarán».

53, 8 1QIs[a]: «de su pueblo». Hebreo: «un golpe»; conjetura «ha sido herido».

V. 9 Hebreo: «en su muerte»; 1QIs[a]: «su tumba». Algunos, en lugar de «ricos», entienden «malvados».

V. 10 Vulgata: «si se da»; hebreo: «si te das».

V. 11 1QIs[a] y griego añaden «luz».

El Cuarto Canto (52,13 - 53,12) explicita la tarea del Siervo esbozada en los tres anteriores (42,1-8; 49,1-7; 50,4-8), pero además ofrece una explicación teológica del sentido redentor de la entrega

del Siervo. Los comentaristas han asignado al Cuarto Canto géneros literarios diversos; sin embargo, aunque el canto asume la textura de otros géneros, podría entenderse como un género original que dibuja un contenido especial del AT: la reseña poética de la entrega del Siervo para actualizar la redención ofrecida por Dios. El Cuarto Canto constituye una unidad literaria y teológica, pero puede dividirse, desde la óptica pedagógica, en tres secciones. La primera recoge las palabras pronunciadas por Dios respecto del Siervo (52,13-15). La segunda revela la meditación de quienes contemplan la entrega del Siervo (53,1-10). El último apartado presenta la exaltación del Siervo revelada de nuevo por Dios (53,11-12).

El Señor toma la palabra, en la primera sección (52,13-15), para anunciar el triunfo del Siervo. Yahvé se refiere al Siervo como "mi Siervo" y, de ese modo, identifica al Siervo con el elegido (42,1) en quien se gloría (49,3), y que aparece descrito bajo la marca del sufrimiento (50,4-8). El contenido de 52,13-15 señala el triunfo del Siervo al contraluz del oprobio que le causó el sufrimiento. El Siervo, que carecía de aspecto humano, prospera y es exaltado. El término hebreo por "prosperar", de sabor sapiencial, significa, básicamente "ser sensato/alcanzar el éxito". Según narra la Escritura, la verdadera prosperidad consiste en la búsqueda de Dios y en la observancia de sus mandatos (véase Sal 14,2; 53,3); por eso, la sensatez, portadora de salvación, está unida al temor de Dios (Sal 111,10; Pr 16,20), y es la que permite al ser humano palpar la actuación de Dios en la historia (41,20). El Siervo, símbolo de la comunidad fiel, triunfa, porque es el mediador de la actuación redentora de Dios; mientras los idólatras, imagen del pueblo reacio a la voluntad divina, no progresan al ser incapaces de percibir hasta la misma banalidad de las imágenes (44,18). La mención de la apariencia del Siervo, carente de semblanza humana, es el contraluz del aspecto de los ídolos. Mientras el artesano confiere aspecto humano a la imagen incapaz de salvar (44,13), el Siervo pierde el aspecto humano (52,14) para convertirse en mediador de la salvación (53,5).

El contenido de 52,13-15 alude, bajo el término "muchos", a los receptores de la salvación propiciada por el Siervo. Dicho término aparece en 52,14 de forma sustantiva, mientras en 52,15 adjetiva el vocablo "naciones". Desde esta óptica, el mensaje de 52,13-15 ensalza la figura del Siervo, pues, gracias a su entrega, "muchos" (en referen-

cia a los israelitas que comprenden la tarea del Siervo) y "muchas naciones" (en alusión a los paganos) alcanzarán la salvación.

La primera sección del Cuarto Canto resuena en el AT (véase Sal 22; Sb 2,12-24). El NT percibe tras la imagen del Siervo la entrega de Jesús en la pasión (véase Mt 27,29-31; Jn 19,5). Jesús, desfigurado como el Siervo, derramará la salvación sobre quienes se acerquen a él (52,13-15; véase Jn 12,32). Las cartas paulinas dibujan, con la imagen del Siervo, la dimensión salvadora de la entrega de Cristo en la pasión (52,13-15; véase Rm 14,9; 15,21; Flp 2,9; Ef 1,20-21).

La segunda sección describe al Siervo desde la perspectiva de quienes han descubierto el sentido de su entrega redentora (53,1-10). Quienes reflexionan son, en este caso, los miembros del pueblo que vieron el sufrimiento del Siervo sin percibir al principio su dimensión salvadora (53,3b.4b.6.8), pero que después descubrieron el sentido liberador de su entrega (53,4a.5b.10b). Veamos la razón.

Concluido el Tercer Canto, el texto invita a quienes deseen acercarse al Señor (50,10) a escuchar la voz del Siervo (50,10) y a rechazar la idolatría (50,11). Los autores de la meditación referente a la entrega del Siervo (53,1-10) constituyen la porción del pueblo que, respondiendo a la invitación del Tercer Canto (50,10-11), ha escuchado la voz del Siervo y ha decidido apoyarse en Yahvé. Quienes reflexionan son los miembros del pueblo que han aceptado la oferta salvadora de Yahvé mediada por el Siervo.

La profundidad de la meditación aparece bajo las preguntas que inician el capítulo: «¿Quién dio crédito a nuestra noticia?» (53,1a); «el brazo de Yahvé ¿a quién se reveló?» (53,1b). La segunda pregunta muestra cómo quienes meditan han percibido en la entrega del Siervo la actuación del brazo de Yahvé (53,1b). La mención del brazo de Yahvé indica la fuerza del poder divino para actuar en el cosmos y en la historia (Dt 5,15; Jr 27,5). Quienes meditan entienden que Yahvé ha orientado el poder que ejerce sobre el cosmos y la historia, hacia la elección y la misión del Siervo (53,1b). Por otra parte, la primera pregunta contiene el término "crédito" (53,1a). Esta voz aparece bajo otra forma gramatical en 7,9b, para enfatizar que sólo permanece seguro quien se "sostiene" en Dios. En ese sentido, la pregunta delata que quienes meditan sustentan la solidez de su reflexión en la contemplación de la entrega del Siervo.

El Evangelio de Juan utiliza las preguntas contenidas en 53,1 para relatar el rechazo de los judíos hacia el testimonio de Jesús (Jn 12,38). La Carta a los Romanos emplea las mismas cuestiones para denunciar la oposición a la predicación paulina (Rm 10,16).

El cuerpo de la meditación figura en 53,2-10. El Siervo creció como un retoño "delante de él"; el pronombre "él" se refiere al Señor (53,2). El hecho de "crecer delante de Dios" constituye un recurso poético para presentar al Siervo como discípulo de Yahvé (véase 50,4-5). La determinación de "crecer ante el Señor" implica la decisión de asumir los designios de Dios. El hecho de crecer en presencia de Dios recuerda la vocación de los nazireos, los israelitas consagrados a Yahvé (Nm 6,1-21). Sansón fue nazireo desde el seno materno para liberar a Israel de la opresión filistea (Jc 13,5). Samuel fue consagrado al nazireato (1 S 1,11), se hizo grato ante el Señor (1 S 2,26) y, más tarde, ungió a David como rey (1 S 16,13). La manera en que Yahvé modela a su Siervo evoca el destino de los nazireos que crecen según el espíritu del Señor para llevar a término la misión que Dios les encomienda.

El Siervo crece como un retoño delante de Dios, pero como raíz en tierra árida (53,2). La palabra hebrea por "retoño" significa también "lactante" (11,8; Dt 32,25); y, desde esa perspectiva, sugiere al niño, el Emmanuel, anunciado en Is 7-11. La "tierra árida" constituye la metáfora del pueblo apegado a la idolatría (35,1; 41,18), pero en medio del pueblo ajado crece el Siervo que el Señor elige (42,1) y forma (42,6) para convertirlo en alianza del pueblo y luz de las naciones (42,1-9; 49,1-6). El término "raíz" define la identidad del Siervo (53,2) y evoca también el poema referente a la descendencia de David (11,1.10), donde la mención del vástago del tronco de Jesé y la referencia al retoño anuncian el advenimiento del Mesías.

La conjunción poética de las voces "tierra árida" y "raíz" perfilan la naturaleza del Siervo. En el seno de Israel, la "tierra árida" agostada por la idolatría, el Señor elige y cuida una "raíz", el Mesías triunfante o el Siervo doliente, que crece como un "retoño" ante Dios. El Siervo es el mediador de la salvación, y el Mesías anuncia también el triunfo del plan divino. Pero mientras el advenimiento del Mesías davídico se describe desde la perspectiva triunfante (11,1-16), la referencia al Siervo se tiñe de llanto (53,2-3). La descripción del Siervo carente de aspecto humano, despreciado y marginado (53,2-3), rememora

el dolor del inocente perseguido (Sal 22,7-8; 88,8-9; véase Sb 2,19) y alude al padecimiento de Job (Jb 2,7-8); pero, sobre todo, recuerda el llanto de Jeremías. Este profeta, llamado desde el seno materno (Jr 5), también siente el peso de la aflicción (Jr 15,17), pues padece la calumnia (Jr 20,10) y la burla del pueblo (Jr 20,7).

El libro de Jeremías constata el dolor del profeta, pero el Cuarto Canto, además de relatar el sufrimiento del Siervo, revela la dimensión redentora de su penar (53,4-6). Quienes meditan sobre la entrega del Siervo reconocen que, antes de comprender el sentido de su entrega, caminaban errantes (53,6). La raíz hebrea por "errar" delata la falsedad de sacerdotes y profetas (29,7), la conducta de los necios (35,5) y la estupidez de los idólatras (47,15). Quienes estaban sumidos en la idolatría veían tras la aflicción el castigo de Dios contra el Siervo (53,4b). Seguramente, entendían el sufrimiento desde la perspectiva de la teoría de la retribución. Quizá pensaran como Elifaz, Bildad y Sofar, que sostenían erróneamente que el sufrimiento de Job era el castigo por los pecados del patriarca (Jb 4,1-27,23). Pero quienes meditan entienden que el sufrimiento del Siervo no encaja en el esquema de la teoría de la retribución. Ellos pecaron, pero es el Siervo quien soporta la pena (53,4a). El Siervo cargó con las culpas y rebeldías de quienes ahora meditan, y les devolvió la paz (53,5).

El Siervo ha sido herido, y quienes reflexionan han sido curados (53,5). Sin embargo, la misión del Siervo no procede del altruismo personal; es la respuesta a la misión que Dios le ha confiado (46,6; 49,6). Esa entrega le reporta sufrimiento; por eso, en último término, su penar se origina en la misión que Dios le encomendó en el momento de la elección. El Señor redime al pueblo a través de la entrega de Siervo. El Siervo padeció por su fidelidad a Yahvé, pero su lealtad ha posibilitado la curación de quienes meditan sobre su entrega (véase 53,5).

El NT percibe tras la figura del Siervo la experiencia doliente y salvadora de Jesús. Cristo es herido, como el Siervo; y nosotros, como pueblo idólatra, hemos sido curados gracias a su entrega (Mt 8,17). De la misma manera que la entrega del Siervo revela el perdón de Dios, la entrega de Jesús revela la misión redentora que el Padre ha confiado al Hijo. El NT pone en labios de Jesús la palabra "debía" o la locución "es necesario" (griego: *dei*; latín: *oportet*), para indicar que

la tarea de Jesús implica el cumplimiento de la misión redentora que el Padre le ha confiado. Tras la confesión de Pedro, Jesús anuncia a sus discípulos que él "debe" (*dei*) ir a Jerusalén (Mt 16,21). La Carta a los Hebreos relee, aplicándola a Jesús, la misión redentora del Siervo: «Era necesario (*dei*) que Aquel... llevara a muchos a la gloria, perfeccionando mediante el sufrimiento al que iba a guiarlos [Hijo] a la salvación» (Hb 2,10). El pueblo ha roto la alianza con Dios; pero Jesús, en analogía con el Siervo, guía al pueblo hacia el regazo del Padre. Las cartas paulinas profundizan, recogiendo la imagen del Siervo, en la entrega redentora de Cristo. Jesús fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación (Rm 4,25). La entrega y el dolor de Jesús es tan intensa que se define como pecado (2 Co 5,21) y maldición (Ga 3,13). La primera carta de Pedro afirma que los cristianos, antes de su conversión, eran ovejas descarriadas (53,6; véase 1 P 2,25; Ez 34), pero Cristo cargó con sus pecados para que, muertos al pecado, vivieran para la justicia (1 P 2,24).

La descripción del Siervo mediante la imagen de la oveja muda ante el esquilador (53,7) sugiere, de nuevo, el sufrimiento del justo inocente (Sal 35; 44; 77) y el silencio de Jeremías ante los opresores (Jr 11,19). El arameo utiliza el mismo término para las palabras "oveja" y "siervo"; de ahí deducen algunos comentaristas que el Evangelio de Juan probablemente combina 53,7 y 53,4 para referirse a Jesús como el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Jn 1,29). Desde la perspectiva de Mateo, Jesús, igual que el Siervo, permanece mudo ante su acusador, el Sumo Sacerdote (53,7; véase Mt 26,63). Pero es en la primera carta de Pedro donde aparece el motivo del silencio de Cristo: Jesús no respondía porque se ponía en manos de Aquel que juzga con justicia (1 P 2,23). Los Hechos de los Apóstoles muestran cómo Felipe, al instruir al eunuco que peregrina a Jerusalén, aplica a Cristo el mensaje de 53,7-8. Este hecho prueba que en el siglo I la figura del Siervo se entendía desde la perspectiva de una figura individual.

El Siervo fue condenado sin que nadie de su entorno se preocupara (53,8). La palabra que traducimos con "entorno" puede entenderse también como "generación", en cuanto duración de la vida humana y, por extensión, denomina a quienes viven durante ese periodo. El texto destaca, metafóricamente, en ese sentido, el absoluto oprobio

del Siervo, pues nadie, durante una generación, habría prestado atención a su entrega. El texto recalca también que fue arrancado de la tierra de los vivos, sepultado entre los malvados y enterrado en su tumba con los ricos (53,8-9a). El término "ricos" es paralelo al vocablo "malvados" (53,9) y puede aludir a los impíos. El NT relee la sepultura del Siervo para describir el entierro de Cristo, quien, de forma análoga al Siervo, murió entre malhechores, dos ladrones (Mt 27,38), y fue enterrado en un sepulcro (Mt 27,60). El Siervo, sin haber cometido engaño ni maldad (53,9; véase 1 P 2,22: Cristo), ha sufrido la opresión de los malvados; pero tras la entrega del Siervo late la intervención de Dios en la historia, con la que posibilita la recuperación de la alianza con su pueblo y la extensión de la misma a las naciones.

El Siervo ha entregado su vida como expiación en favor de su pueblo. El término hebreo por "expiación", aunque puede presentar un aspecto profano (Gn 26,10; 1 S 6,3-4.8.17), adquiere su relevancia en el ámbito religioso. La expiación es el rito litúrgico por medio del cual el pecador obtiene el perdón de los pecados (Lv 5,5-7). Desde esa perspectiva, la tarea del Siervo evoca la función de la víctima en el sacrificio de expiación. El pueblo ha pecado, y el Siervo se convierte en la víctima que propicia la reconciliación entre Dios y su pueblo. La referencia a los rituales de expiación figura en el Levítico, los Números (Lv 5,5-25; 6,10; 7,1-2.5-7.37; 14,12-32; 19,21-22; Nm 6,12; 18,9) y Ezequiel (Ez 40,39; 42,13; 44,29; 46,20). Pero la expiación propiciada por el Siervo difiere de la perspectiva cultual, pues el Siervo carga sobre sí mismo (53,4.11) los pecados de quienes ahora meditan sobre su entrega (53,4: nosotros).

La raíz hebrea por "cargar sobre sí" (53,4) indica el hecho de "cargar con algo pesado y que provoca sufrimiento en quien lo lleva" (Gn 49,15; Lm 5,3; Sal 144,14). El Segundo Isaías utiliza dicha raíz en tres ámbitos. Por una parte, Yahvé carga con su pueblo para salvarle (46,4); por otra, los idólatras cargan con el peso de sus imágenes inútiles (46,7); y, finalmente, el Siervo carga sobre sí los pecados de quienes ahora meditan sobre su entrega (53,4.11). Del mismo modo que Yahvé "carga" con el pueblo (46,4), el Siervo "carga" con los pecados del pueblo (53,4.11). La maldad con la que "carga" el Siervo consiste en la idolatría que practica el pueblo cuando "carga" con las imágenes de los falsos dioses (46,7).

Quienes meditan perciben tras la entrega del Siervo el cumplimiento de la voluntad de Dios; y, por eso, afirman que verá descendencia y alargará sus días (53,10b). El Siervo cumple la voluntad divina cuando carga con los pecados del pueblo y le devuelve la paz (53,5). Aunque la referencia a la descendencia y a los días que se alargan pudiera evocar la experiencia de la resurrección, el motivo del justo que disfruta de una vida nueva en manos de Dios aparece en el libro de la Sabiduría (Sb 3,1). La descendencia del Siervo alude, en el conjunto del libro de Isaías, a la comunidad de siervos (54,17). La comunidad de siervos está constituida por aquellos que, habiendo escuchado la voz del Siervo, se adhirieron a Yahvé y abandonaron la idolatría (50,10-11). La comunidad de siervos juega un papel relevante en el Tercer Isaías y está formada por los israelitas fieles y los paganos convertidos (56,1-6).

La ultima sección del canto relata, desde la perspectiva de Dios, la tarea redentora del Siervo (53,11-12). El Señor afirma que el Siervo, gracias a su entrega, ha justificado a muchos. Detengámonos en el examen de lo que implica el término "justificar". Esta raíz denota la armonía, expresión del cumplimiento de la Ley, que la entrega del Siervo devuelve a la comunidad; y, como consecuencia de ello, la comunidad redimida destella la paz y se desarrolla según el orden deseado por Dios. El Siervo ha cargado con el pecado de muchos y ha intercedido por los rebeldes; por eso, Dios le saciará y le concederá un puesto entre los grandes (véase Sal 2,8). El proceso del Siervo evoca la historia de José (Gn 37,2-50,26). El NT se vale del proceso del Siervo para exponer teológicamente la tarea redentora de Jesús (Mc 15,28: dificultad textual; Lc 22,37; Jn 1,29). Las cartas de Pablo (Rm 3,26; 4,25; Col 2,15) y la primera de Pedro (2,24) releen el proceso del Siervo para ahondar en el tema de la justificación.

CAPÍTULO 5

LA NUEVA JERUSALÉN 54,1-17

La opción de abrirse a la libertad al eco de la Palabra implica dolor (52,13-53,12), pero posibilita engendrar la nueva Jerusalén. La novedad de la Ciudad no reside en su reedificación material. Decía Yahvé a Israel: «Te cuento novedades... cosas creadas ahora, no antes» (48,6). Las "cosas nuevas" que hacen de Jerusalén una ciudad distinta son sus nuevos esponsales con Dios, sobre los que crece la ciudad reconstruida y la alianza inquebrantable del Señor. Los esponsales de Yahvé y Jerusalén no son el final de un camino, sino el inicio del proyecto de Dios con la Humanidad (54,3). Dios marchará siempre con su pueblo, pero no suplirá la libertad humana. Israel vivirá y se saciará del amor, sólo si escucha la voz de Dios y bebe el agua que el Señor le da (55,1.2.3). El agua que colma la sed del pueblo (44,20; 55,1) es el espíritu y la bendición de Dios (44,3), que derramada sobre el yermo de Israel lo convierte en la alameda de Yahvé (44,4). El pueblo que bebe el agua y escucha la palabra expresa el honor de Dios y se convierte en su testigo ante las naciones (54,4.5). El mensaje de 54,1-17 constituye una unidad literaria y teológica, pero desde la perspectiva pedagógica podemos dividir el contenido de 54,1-17 en dos secciones: la alianza nupcial de Yahvé y Jerusalén (54,1-10) y la descripción de la nueva Jerusalén (54,11-17).

A. LA ALIANZA NUPCIAL DE YAHVÉ Y JERUSALÉN (54,1-10)

Jerusalén es la ciudad estéril y abandonada, avergonzada de su soltería y afrentada por su viudez (54,1.4). Dios le dice: «Por un breve

instante te abandoné, pero con gran ternura te recogeré» (54,7). El sufrimiento ha dispuesto el corazón del pueblo para recibir con plenitud al esposo (véase 48,10), un marido especial: «tu esposo es tu Hacedor, Yahvé Sebaot es su nombre» (54,5). Los profetas reflejan la relación de amor entre Dios y su pueblo mediante la alegoría nupcial (Os 2,21-22; Jr 2,2; Ez 16,8), pero en 54,1-10 la alegoría adquiere un tono singular. Yahvé, por un momento (54,7) y a causa del pecado (50,1), abandona a Jerusalén, su esposa (54,7). La Ley prohíbe volver a casarse con la mujer repudiada (Dt 4,4), pero el amor de Dios por Israel supera toda norma, y el Señor persiste en su amor por la ciudad (54,6.10). El nuevo semblante de Jerusalén reside en la ternura con que Yahvé la desposa, pues sólo el amor apasionado crea cosas nuevas.

54 **1 Grita de júbilo, estéril, que no *has dado* a luz;**
rompe en gritos de júbilo y alegría,
la que no ha sufrido los dolores *del parto*;
***pues* son más los hijos de la abandonada**
que los hijos de la casada –dice Yahvé–.
2 Ensancha el espacio de tu tienda,
extiende* *tus lonas*, no te detengas;
alarga tus *cuerdas y* asegura tus clavijas;
3 porque te expandirás a derecha e izquierda,
y tu *descendencia* heredará naciones
y poblará ciudades desoladas.
4 No temas: no *tendrás que avergonzarte*;
no te sonrojes: no quedarás confundida;
pues olvidarás la vergüenza de tu mocedad
y no recordarás jamás la afrenta de tu viudez.
5 Porque tu esposo es tu Hacedor,
Yahvé Sebaot es su nombre;
y el que te rescata, el Santo de Israel,
se llama Dios de toda la tierra.
6 Porque Yahvé te *ha llamado*
como a una mujer abandonada y *abatida*;
***¿acaso* es repudiada la mujer de la juventud? –dice tu Dios–.**

7 Por un breve instante te abandoné,
pero con gran *ternura* te recogeré.
8 En un arranque de *ira te oculté**
por un instante mi rostro,
pero te quiero con amor eterno
–dice Yahvé tu Redentor–.
9 *Me sucederá como* en tiempos* de Noé,
***cuando* juré que las aguas de Noé**
***no volverían a cubrir* la tierra;**
pues* he jurado que no *volveré a enfurecerme
contra ti, ni te amenazaré.
10 *Podrán* los montes *deslizarse* y las colinas *moverse*,
pero mi amor no se apartará de *ti*,
***ni* mi alianza de paz se moverá**
–dice Yahvé, *el que te quiere*–.

V. 2 Hebreo: «que se extiende».
V. 8 *Hapax*, con diversas interpretaciones.
V. 9 Hebreo: «aguas»; pero el texto se refiere a los acontecimientos del Diluvio.

La sección referente al misterio del sufrimiento (49,1 - 53,12) ha mostrado cómo el Siervo entrega su vida para propiciar la salvación del pueblo. La misión del Siervo no es inútil, pues su entrega justifica a muchos y propicia el éxito del plan de Dios en favor del pueblo (53,10b). La expresión del triunfo del plan divino estriba en la transformación del pueblo marchito en la comunidad que testimonia la actuación liberadora de Dios. Jerusalén es la metáfora del pueblo transformado gracias a la intervención de Dios, que acontece por medio del Siervo (54,1-17). La ciudad renovada no es una realidad tangible en el momento en que el redactor del libro de Isaías, a finales del periodo persa, compone la obra. La descripción de Jerusalén transformada relata el aspecto de Sión cuando congregue, al final de los tiempos, a todas las naciones para adorar a Yahvé (2,2-4; 66,12-23).

La relación entre el Cuarto Canto (52,13 - 53,12) y el poema que describe la transformación de Sión (54,1 - 55,5) aparece reflejada en el vocabulario que comparten ambos pasajes: el Siervo "verá descendencia" (53,10), al tiempo que la "descendencia" de Jerusalén heredará las naciones (54,3). El término "muchos" (52,14; 53,11) aparece de nuevo

en la mención de los "muchos" hijos de Jerusalén (54,1). La palabra "justificación" (53,11) indica también la "justificación" de Jerusalén (54,14). El vocablo "paz", que determina el estado de los redimidos (53,5), define la alianza de "paz" que disfruta Jerusalén (54,10). Del paralelismo entre ambos textos podemos deducir que la entrega del Siervo constituye la mediación por la que Sión se convierte en la ciudad que testimonia la actuación liberadora de Dios en la historia.

El contenido de 54,1-10 constituye una unidad literaria, donde el poeta pone cuatro veces en labios de Dios el relato jubiloso de la transformación de Jerusalén (54,1.4.7.10). Desde la óptica pedagógica estructuraremos el poema en tres secciones: 54,1-3; 4-6; 7-10.

La primera sección (54,1-3) contrapone el oprobio de Jerusalén, metáfora del dolor del exilio y del abandono sufrido en el periodo persa, con el aspecto triunfante que tendrá la ciudad al final de los tiempos. Para describir el contraste entre la ignominia y el triunfo de Jerusalén, el texto combina la imagen de la esposa estéril que se hace fecunda (1 S 2,5; Sal 113,9), con la metáfora de la esposa repudiada y llamada de nuevo (véase Os 1,16-17). La esterilidad constituía un oprobio para la mujer antigua (1 S 1,6), mientras que la maternidad delataba la bendición divina (1 S 1,19; 2,19-21). El repudio significaba una afrenta para la esposa (Dt 24,1-4), mientras que el matrimonio representaba el estado habitual de la mujer. Incluso cuando la mujer enviudaba, la ley del levirato estipulaba su matrimonio con el pariente más próximo del marido difunto (Dt 25,5-10).

La mujer estéril y la esposa abandonada constituyen la metáfora de Jerusalén sumida en la desgracia; mientras la mención de la madre fecunda y la mujer casada simbolizan el esplendor que reflejará Sión en la plenitud de tiempos. La alusión a la ruina de Jerusalén bajo la imagen de la mujer estéril y la esposa repudiada, y la mención de la redención de Jerusalén en la metáfora de la madre fecunda y la esposa que vuelve al hogar, figuran en la teología de los profetas (Os 1-3; Jr 3,1.6-12; Ez 16,23), pero 54,1 - 55,5 en lugar de recalcar el pecado de Sión, metáfora del pueblo infiel, enfatiza el gozo de la ciudad redimida (54,12). Pablo aplica el contenido de 54,1 a la Iglesia, la nueva Jerusalén, que constata el número de sus hijos (Ga 4,27).

El esplendor de Jerusalén figura, además, tras la necesidad de ampliar el espacio de la ciudad (54,2; véase 49,19; 33,20) para acoger

a los israelitas y a los paganos que acuden a Sión. La simbología de la tienda evoca la ciudad de Jerusalén (26,15; Jr 10,20), que amplía su espacio para acomodar a quienes acuden a ella. Sin embargo, el incremento del territorio no se refiere a la topografía de Sión, sino que delata su identidad teológica. El término "tienda" constituye también una referencia a la Tienda del desierto (Ex 26,11), metáfora del templo de Jerusalén; y es precisamente en el Monte Santo de Jerusalén, otro símbolo del Templo, donde se aunarán Israel y las naciones para adorar a Yahvé (66,18-21). Jerusalén aumenta su espacio, desde la perspectiva teológica, porque la ciudad transformada atrae las naciones y hace posible, de ese modo, que se establezca la alianza entre Yahvé y todos los pueblos.

El contenido de 54,3b apunta a la función teológica de Jerusalén hacia los paganos desde una doble perspectiva. Por una parte, los descendientes de la ciudad redimida heredarán naciones; harán posible que la alianza entre Yahvé y su pueblo alcance a todos los pueblos. Por otra parte, la descendencia de Jerusalén poblará ciudades desoladas. La desolación y el desierto simbolizan la ausencia de Yahvé (43,16-21); por eso, cuando los habitantes de la ciudad transformada pueblen las villas yermas les devolverán la vida, pues derramarán sobre ellas la bendición divina que las convertirá en heredades de Yahvé (44,1-4).

La segunda sección (54,4-6) aborda el tema del oprobio de Jerusalén bajo la metáfora de la mujer abandonada, afligida en su mocedad y afrentada en su viudez. La aflicción y la afrenta remiten al sufrimiento del pueblo durante su esclavitud en Egipto y durante el exilio en Babilonia, pero también evocan el desasosiego de la comunidad durante el periodo persa. El poema muestra cómo el Señor conforta Jerusalén diciéndole: «¡No temas!» (54,4). El imperativo connota la seguridad que Dios ofrece, pero indica, sobre todo, la decisión divina de transformar a su pueblo (véase 43,1). La fuerza que Dios desplegará a favor de Sión aparece tras los epítetos que definen la capacidad divina de intervenir en la historia. El término "esposo" alude a la alianza entre Dios y su pueblo (véase Os 1,2). La voz "Hacedor" remite a la decisión divina de crear a Israel (véase 43,7). La locución "Yahvé Sebaot" muestra el poderío divino sobre la historia (véase 44,6). La afirmación "el que rescata" señala el parentesco de

Dios con su pueblo y la decisión de redimirlo (véase 41,14; 54,14). El título "Santo de Israel" reseña el privilegio que Yahvé concede a Israel respecto de las naciones (43,3.14). Finalmente, el "señorío de Dios sobre toda la tierra" revela la exclusiva autoridad de Yahvé sobre el cosmos (véase 40,22.28). Los títulos divinos recalcan cómo Yahvé vuelca todo su poder en la reconstrucción de la alianza con su pueblo. El Señor no ha abandonado a su pueblo: Yahvé es la madre que nunca abandona a su hijo (49,14-15) y el esposo que no rechaza a la mujer de la juventud (54,6).

El contenido de 54,6 afirma que Yahvé llamó a su esposa, símbolo del pueblo, cuando vivía abandonada. La mención del pueblo abatido evoca el matrimonio de Oseas y Gómer (Os 1-3) y la elección de Oholibá (Ez 23), pero sugiere, sobre todo, el contenido de Dt 7,7-8: el Señor, sólo por amor, eligió a su pueblo, el menor entre todas las naciones. Yahvé eligió a su pueblo por amor, y no abandonará a la esposa de juventud (54,6).

A pesar del amor de Dios, Israel (40,27) y Sión (49,14) han experimentado la lejanía divina. Durante la toma de Jerusalén (2 R 23,31 - 25,6) y a lo largo del exilio (Jr 25,11), el pueblo sintió el abandono de Dios. Nabucodonosor fue el instrumento con que Yahvé desportilló su viña para convertirla en un erial (5,6), y el exilio fue el ámbito donde el pueblo se hizo extranjero (39,5-6). El Señor desdeñó a su pueblo tal como lo había advertido antes de introducirle en la tierra prometida: «si os pervertís... Yahvé os dispersará entre los pueblos y no quedaréis más que unos pocos en medio de las naciones» (Dt 4,25-28). Durante el exilio, el Señor abandonó por un instante a su pueblo y vertió sobre él su furor (54,7). No sólo Israel y Sión experimentaron el olvido divino; también el Siervo palpó la lejanía de Dios y lamentó la inutilidad de su tarea (49,4). Durante los últimos lustros del periodo persa, el pueblo y la comunidad fiel, representada por el Siervo, sintieron cómo el Señor les había ocultado su rostro (54,8; véase Sal 30,6). Pero del mismo modo que la condena proclamada por el Deuteronomio no es eterna, tampoco fue definitivo el abandono del pueblo durante el exilio, ni será absoluto el desamparo que experimenta durante la época persa. El Deuteronomio dice: «Desde allí (desde el lugar donde el pueblo vive disperso) buscarás a Yahvé tu Dios... volverás a Yahvé tu Dios... no te abandonará ni te

aniquilará, y no se olvidará de la alianza que juró a tus padres» (Dt 4,29-31).

La esclavitud en Egipto y el exilio en Babilonia fueron épocas de sufrimiento; pero la cruz, contemplada desde la fe, es un misterio; es la ocasión para que el hombre vuelva su rostro hacia la bondad divina. Durante la esclavitud de Egipto, metáfora del cautiverio en Babilonia, el pueblo se quejó de su servidumbre (Ex 2,23-24), pero el Señor escuchó su clamor y envió a Moisés para liberarlo (Ex 3,7-10). De manera análoga, Yahvé suscitó a Ciro para liberar al pueblo desterrado en Babilonia (41,2-5.25) y reconstruir Jerusalén (44,28). Pero durante el periodo persa quedaba lejana la promesa referente a la reconstrucción esplendorosa de Sión. Aunque la arqueología constata la irrelevancia de la ciudad, la miseria no estriba en las construcciones endebles, sino en la indiferencia respecto de Yahvé. Del mimo modo que Yahvé se valió de Moisés para liberar al pueblo esclavo, y de Ciro para salvar a la nación exiliada, se vale del Siervo para reconstruir Jerusalén en la comunidad que proclama la gloria de Dios ante las naciones (65-66).

El pueblo ha sufrido la angustia del exilio y padece la indigencia del periodo persa; pero la profecía, como manifestaba el Deuteronomio, afirma la decisión divina de acoger al pueblo con el amor que perdura (54,8; véase Dt 4,8). El tema del amor de Dios por su pueblo aparece constantemente en la Escritura (43,4; Dt 4,37; 10,15; Jr 31,3; So 3,17; Ml 1,2); a veces toma el cariz del amor del padre o la madre por sus hijos (1,2; 49,14-16; Jr 31,20; Os 2,25; 11,1), o refleja la pasión del hombre por la mujer (62,4-5; Jr 2,2; 31,21-22; Ez 16,8.60; Os 2,16-17.21-23; 3,1). La referencia paternal o marital expresa la gratuidad de amor de Dios. El NT recoge el tema de la gratuidad del amor divino (1 Jn 4,10.19) para reafirmar la fidelidad de Dios (Rm 11,29) y señalar la fuerza creadora del amor, pues quien se acoge al amor divino se transforma en hijo de Dios (1 Jn 3,1-2).

El amor de Dios adquiere el perfil de la compasión (54,7.8.10; 60,10). En hebreo, el término traducido por “compasión” designa también el seno materno (Jr 20,17); desde la sugerencia poética, el vocablo señala que Dios se compadece de su pueblo cuando lo engendra de nuevo. El pacto entre Dios y la comunidad es tan firme que el texto declara que el Señor no volverá a irritarse ni abandonará otra vez a su pueblo.

El poema sella la solidez de la promesa rememorando los acontecimientos del diluvio y la inmutabilidad de los montes. Concluido el diluvio, el Señor estableció su alianza con Noé y juró que nunca más sobrevendría otro diluvio (54,9; véase Gn 9,11). La conclusión del libro de Judit, apelando a la simbología de la imperturbabilidad de los montes, reafirma también el pacto inquebrantable de Dios con su pueblo (54,10; véase Jdt 16,15). La alianza que Dios establece es de amor y de paz (54,10). El Señor ama porque busca el bien y el crecimiento social y humano de su pueblo; y establece una alianza de paz porque crea en la comunidad redimida relaciones de armonía. La alianza de paz evoca, de nuevo, el pacto de Dios con Noé. Tras el diluvio, el Señor puso su arco en las nubes como signo de su alianza con la humanidad (Gn 9,13). El arco de Dios se refiere al arco iris. Cuando dos reyes hacían las paces, sellaban el pacto colocando su arco de combate en la sala del trono. El cielo simboliza la sala noble del palacio de Yahvé y el lugar donde Dios coloca el arco iris, metáfora de su arco de batalla, como testigo de la paz establecida con toda la tierra.

La alianza de paz recuerda el pacto con Noé; pero la paz que Dios concede nace de las relaciones armónicas entre los miembros de la comunidad, y las relaciones armoniosas acontecen cuando la comunidad, observando la ley, refleja la justicia de Dios. En último término, la solidez del pacto radica en la identidad de Yahvé. El poema afirma que la alianza de paz establecida por Dios es imperturbable, no se moverá (54,10; véase Rm 11,29). La raíz hebrea por "moverse" se aplica a los falsos dioses cuyas imágenes se tambalean (40,20; 41,7). En contraposición a los ídolos, la palabra de Dios permanece para siempre (40,7), y su alianza no se mueve (54,10). Yahvé es el único Dios (45,5), y ha elegido a su pueblo por amor (43,10; Dt 7,8), y por amor perpetúa la alianza (54,10).

B. LA NUEVA JERUSALÉN (54,11-17)

El amor de Yahvé pone nuevos cimientos a la ciudad zarandeada que ahora se hace hermosa, próspera y segura (54,11). La belleza de Jerusalén aparece en los materiales con que Yahvé la levanta:

malaquita, zafiro, rubíes, diamantes y piedras preciosas (54,11-12). La arqueología prueba que Jerusalén no se edificó sobre alhajas; más bien señala la pobreza de sus edificios. El encanto de la Ciudad no nace de sus piedras, sino del amor de Quien erige sus muros. Las gemas simbolizan la presencia de Dios en Jerusalén: el esposo que desposa a la Ciudad y la reconstruye. La presencia de Dios se manifiesta en la prosperidad y la seguridad de los moradores de la ciudad (54,17). El bienestar de la Ciudad brota de la instrucción del Señor a sus hijos (54,13). Su seguridad es definitiva, pues nadie la atacará de parte de Dios, y si alguien lo intenta fracasará en el empeño (54,15-16).

[11] *Afligida, zarandeada, desconsolada.*
Mira que yo asiento en carbunclos tus piedras
y voy a cimentarte con zafiros.
[12] **Haré de rubí tus baluartes,**
tus puertas de piedra de cuarzo,
y *toda tu muralla** **de piedras preciosas.**
[13] **Todos tus hijos serán discípulos de Yahvé,**
pues **será grande la dicha de tus hijos.**
[14] *Estarás asentada* **en la justicia,**
se alejara de ti la opresión,
y por eso **no** *tendrás miedo,*
no se *te* **acercará el terror.**
[15] **Si alguien te ataca, no será de parte mía;**
quienquiera que te ataque se estrellará contra ti.
[16] **Mira, yo he creado al herrero que** *aviva* **las brasas**
y *forja* **las** *herramientas de* **su trabajo.**
Aunque **yo he creado** *a quien destruye*
para *que pueda* **aniquilar,**
[17] *cualquier* **arma forjada contra ti** *será inútil,*
e impugnarás *cualquier* **lengua que se** *querelle* **contra ti.**
Ésta es **la heredad de los siervos de Yahvé**
y la *victoria* **que alcanzarán** *gracias* **a mí**
–oráculo de Yahvé–.

V. 12 El vocablo se refiere al perímetro de la ciudad.

El pasaje anterior ha expuesto, bajo la metáfora del matrimonio, la restauración de la alianza entre Dios y su pueblo (54,1-11). El fruto esplendoroso de la alianza se percibe en la restauración de Jerusalén (54,11-17), metáfora del pueblo transformado. La Escritura presenta la renovación de Jerusalén bajo la simbología de la reedificación arquitectónica. La profecía de Ezequiel delinea el aspecto del nuevo Templo y describe el nuevo reparto de la tierra, como metáforas de la reconstrucción del país realizada según los criterios de Dios (Ez 40-48); y muestra, además, cómo del templo renovado brota un venero que convierte en dulces las aguas salobres del Mar Muerto (Ez 47,1-12). En ese sentido, el libro de Ezequiel muestra su paralelismo con el texto isaiano, pues la obra de Isaías describe también la transformación de Jerusalén (54,11-17), metáfora del pueblo renovado, a fin de que todas las naciones acudan a Sión para adorar a Yahvé (66,12-23).

La descripción de la nueva Jerusalén figura tras la imagen de la obra de orfebrería: baluartes de rubí, fundamentos de carbunclo, puertas de cuarzo y recinto de piedras preciosas (54,11-12; véase 60,17-18; Tb 13,16). Las palabras que traducimos como "carbunclo, cuarzo y rubí" aluden a minerales valiosos, pero su significado preciso es incierto. La inexactitud nace, ciertamente, de la especificidad terminológica, pero la textura poética insinúa tras la imprecisión un significado profundo. No existen palabras capaces de precisar la transformación que Dios operará en su pueblo. Además, desde la intuición poética, la mención de las piedras preciosas remite a la descripción del jardín de Edén, donde abundaba el oro, el bedelio y el ónice (Gn 2,11-12). La nueva Jerusalén es el nuevo Paraíso donde renace la relación armónica entre Dios y su pueblo (53,13b). El Apocalipsis retoma la descripción de la nueva Jerusalén, realizada con el lenguaje de la orfebrería, para reseñar cómo la Ciudad Santa situada junto a Dios bajará de los cielos en la consumación de la historia, engalanada como una novia que se atavía para el esposo (Ap 21,2.10.27). El Apocalipsis revela, tras la metáfora de la Jerusalén celeste revestida de esplendor, el anhelado triunfo del proyecto divino en la historia humana.

La descripción de la nueva Jerusalén no se ciñe a la metáfora de la orfebrería, sino que expone la transformación de sus moradores. Los

hijos de Jerusalén, sus residentes, serán discípulos de Yahvé (54,13). Los Cantos del Siervo explicitan el proceso por el que el pueblo se convierte en discípulo de Yahvé. En primer lugar, el Señor elige al Siervo para convertirlo en alianza del pueblo (42,6; 49,6). En segundo término, Dios constituye al Siervo en discípulo (50,4; véase 48,17). En tercer lugar, la tarea del Siervo propicia la redención de los pecadores (53,5), pues quienes contemplan la entrega del Siervo perciben la intervención redentora de Dios (53,4). Los hijos de Jerusalén se convierten en discípulos de Yahvé, pues habiendo comprendido el sentido redentor de la entrega del Siervo, se convierten en testigos de la actuación liberadora de Dios. El Evangelio de Juan recoge el tema del discipulado: la entrega del Siervo ha propiciado que el pueblo se convierta en discípulo de Yahvé (54,13). En ese sentido, el cuarto evangelio precisa que todos recibirán la enseñanza del Padre a través del testimonio de Jesús, el Siervo por excelencia (Jn 6,45-51).

El esplendor de Jerusalén aparecía tras la metáfora de las piedras precisas, pero la transformación de sus moradores figura tras la vivencia de la dicha, la justicia y la seguridad (54,13b-17a; véase 1,26b). La "dicha" (*šālôm*) es la consecuencia de la "justicia" (*ṣᵉdāqâ*). Este término define el entramado de relaciones armónicas que rigen la comunidad. El pueblo redimido, gracias a la entrega del Siervo, goza de la justicia que engendra la paz. La redención de los habitantes de Jerusalén evoca la nueva alianza que Dios traba con su pueblo, esbozada en la profecía de Jeremías: el Señor pondrá su Ley en Israel y la escribirá en el corazón de cada israelita, y de ese modo el pueblo se convertirá definitivamente en el pueblo de Dios (Jr 31,33-34).

Otra característica de la nueva Jerusalén es la seguridad, pues quien ataque la ciudad fracasará en el intento (53,14b-17a). La mención del herrero que sopla en las brasas evoca los pasajes concernientes a la fabricación de ídolos (40,19; 41,6-7; 44,12). El enemigo del pueblo transformado es la idolatría. El envite idolátrico fracasará porque el pueblo será testimonio de la presencia de Yahvé. Dios eliminó, en el proceso creador, el poder de los ídolos (Gn 1,2) para constituir un cosmos "muy bueno" (Gn 1,31). La nueva Jerusalén constituye la metáfora del cosmos "muy bueno" y alejado de la idolatría que palpita en el proyecto de Dios a favor de la humanidad (Gn 1,1 - 2,4a).

Las relaciones armónicas basadas en la vivencia de la Ley constituirán la heredad de los siervos de Yahvé (54,17b). El Segundo Isaías se refiere al Siervo de Yahvé en singular; sólo en 53,17 aparece el plural "siervos de Yahvé". Sin embargo, el Tercer Isaías utiliza la expresión plural (63,17; 65,8.9.13.14.15; 66,14) y no usa el singular. ¿Quiénes son los siervos de Yahvé?

La identidad de los siervos aflora de la lectura atenta de los Cantos. Concluido el Tercer Canto (50,4-9), figura una meditación que invita a escuchar la voz del Siervo (50,10) y a rechazar la idolatría (50,11). Los "siervos de Yahvé" son quienes optan por escuchar al Siervo, aunque no entienden, al principio, el motivo de su entrega (53,4b). Cuando el Siervo ha sido arrancado de la tierra de los vivos (53,8), los siervos perciben el sentido de la tarea del Siervo y meditan sobre su entrega (53,2-10). La reflexión les permite descubrir que la entrega del Siervo les ha traído la salvación (53,5). Los siervos contemplan al Siervo como el mediador de su redención, pero ahondan en la reflexión y entienden que el Siervo, habiendo entregado su vida en expiación, «verá descendencia y alargará sus días» (53,10). La "descendencia" del Siervo de Yahvé la constituyen los "siervos de Yahvé"; ellos "alargan los días" de su maestro. Los siervos regenerados por Dios gracias a la mediación del Siervo construyen la nueva Jerusalén (54,12-14) que atraerá a las naciones a Yahvé (66,12-23). La perícopa concluye con la rúbrica "oráculo de Yahvé" (54,17), que enfatiza la importancia de su contenido.

CAPÍTULO 6

EPÍLOGO DEL SEGUNDO ISAÍAS
55,1-13

El mensaje de 40,12 - 54,17 ha revelado cómo la Palabra de Dios transforma al pueblo idólatra, simbolizado en la imagen de la hierba seca y la flor marchita (40,8), en la comunidad que goza de paz y justicia, representada por la ciudad de Jerusalén que ha reavivado la alianza con Yahvé (54,10.14). La descripción de la nueva Jerusalén es la visión que augura la conversión definitiva del pueblo al final de los tiempos (54,1-17); pero, mientras tanto, permanece la aridez que socava la ilusión de la comunidad a lo largo del periodo persa, y también durante las épocas inciertas de la historia humana, hasta la irrupción definitiva de los cielos nuevos y la tierra nueva (66,22; véase Ap 21,1-8). Por eso, el Epílogo del Deuteroisaías invita el pueblo idólatra, y al lector que recorre la senda de la conversión, a adherirse a la alianza trabada por Dios con su pueblo. La invitación se realiza desde dos perspectivas. En primer lugar, el Señor invita al pueblo indócil a sumarse a la alianza de paz que ya experimenta la comunidad fiel (55,1-5). En segundo lugar, la voz profética reitera la exhortación de Yahvé (55,6-11). El libro concluye señalando, mediante motivos exodales, la identidad del pueblo transformado (55,12-13).

INVITACIÓN DE DIOS (55,1-5)

55 [1] **¡Todos los sedientos id por agua,**
quienes no tenéis *dinero* venid,
comprad y comed* sin *dinero*,
vino y leche sin pagar!

2 ¿Por qué *gastáis dinero* en lo que no es pan
y vuestro jornal en lo que no sacia?
Hacedme caso y *comeréis bien*,
disfrutaréis de *manjares* sustanciosos.
3 Aplicad el oído y acudid a mí,
***escuchad* y *viviréis*,**
pues voy a *pactar* con vosotros una alianza eterna:
las promesas, fieles y amorosas, hechas a David.
4 *Yo* le he puesto por testigo de las naciones,
caudillo y legislador de las naciones.
5 A un pueblo que no conocías has de convocar,
un pueblo que no te conocía correrá hacia ti
por amor de Yahvé tu Dios,
del Santo de Israel *que* te ha honrado.

V. 1 El hebreo, quizá por ditografía, añade: «venid y comprad».

La invitación divina se dirige a los "sedientos" (55,1). Esta palabra es un sinónimo de la "tierra sedienta" y la "tierra seca" (44,3), del "desierto" y el "páramo" (43,19), símbolos del pueblo agostado por la idolatría. Los sedientos buscaban agua sin encontrarla (41,17), pero ahora el Señor les invita a ir por agua (55,1). El agua constituye la metáfora del espíritu y la bendición que Dios derrama sobre el suelo sediento (44,3). Cuando el pueblo acoge el espíritu y la bendición, deja de ser un desierto, un pueblo idólatra, para convertirse en la alameda frondosa, la comunidad fiel, que crece junto a las corrientes de agua y se goza de pertenecer a Yahvé (44,4-5). El espíritu y la bendición no son entidades mágicas; constituyen la armonía (*ṣᵉdāqâ*) y el bienestar (*šālôm*) que brotan en el pueblo como fruto del cumplimiento de la Ley (*tôrâ*), y hacen que la comunidad manifieste la justicia divina (*mišpāṭ*). El pueblo manifiesta la justicia cuando refleja el orden que Dios diseñó para el cosmos (Gn 1,31).

El contenido de 43,16-21 y 44,1-5 ha presentado la transformación escatológica del pueblo bajo la imagen del desierto trocado en alameda, al tiempo que 54,1-17 ha expuesto la transformación mediante la simbología de la nueva Jerusalén. Ambos pasajes (43,16-21.44,1-5; 54,1-7) reflejan el mismo mensaje: describen, bajo la textura poética, la gratuidad de la intervención divina que transforma

al pueblo. El Señor eligió a su pueblo por amor (Dt 7,8), y por amor mantiene la alianza (54,10). La gratuidad es la característica del amor de Dios, y la liberación es la experiencia de quien se acoge al amor divino. Por eso, el Señor invita al pueblo a volver a su regazo sin pagar nada (55,1). La actitud de Yahvé se contrapone a la intención de los ídolos. Las falsas deidades exigen a sus adeptos oro y plata (46,6), y esfuerzo baldío (44,12-17), mientras que Yahvé no exige dinero a quien se le acerca (55,1). Los ídolos son incapaces de auxiliar a quien les suplica (44,18-20; 46,7b), pero Yahvé sacia a quien se acoge a él (55,2).

La saciedad que Dios confiere aparece tras la imagen sapiencial de la comida suculenta (véase Pr 9,1-6; Si 24,19-22). La comida sabrosa es la metáfora de la paz y la justicia que Dios otorga a los redimidos (54,13-14). El texto isaiano alude a la adquisición gratuita de vino y leche. El vino remite al gozo, y la leche evoca «la tierra donde mana leche y miel» (Ex 3,8), metáfora de la tierra prometida (Dt 8,7-10), y signo, a la vez, de la irrupción del reinado de Dios al final de los tiempos. Quien come el alimento divino, quien se alimenta de la Ley, goza del Señor y disfruta de su Reino. El Evangelio de Juan actualiza la invitación isaiana: Jesús ofrece el agua que apaga la sed (Jn 4,10), a la vez que es el pan que sacia a quien lo come (Jn 6,35). El Apocalipsis presenta a Jesús como "el Alfa y la Omega" que ofrece gratuitamente el agua de la vida a quien tiene sed (Ap 21,6; 22,17).

El Señor ha ordenado a los sedientos ir por agua (55,1-2); y ahora les invita a dirigirse a Él (55,3). Yahvé es el Señor de la historia (41,1-5.25) y, como dueño de la eternidad (40,28), traba una alianza perpetua con su pueblo. La alianza eterna equivale a la nueva alianza (59,21; 61,8). La profecía de Jeremías describe magníficamente las características de la nueva alianza; dice el Señor: «Yo pactaré con la casa de Israel una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto... sino que pondré mi Ley en su interior..., y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jr 31,31-34).

La locución "alianza eterna" aparece en la tradición sacerdotal (Gn 9,16; Ex 31,16; Lv 28,4) y en los escritos proféticos (Is 61,8; Jr 32,40; 50,5; Ez 16,60; 37,20). Define la naturaleza del pacto que Dios establece con su pueblo: una alianza que ninguna adversidad podrá romper (54,15-17a). El tema de la alianza eterna hunde sus raíces en

la promesa que Dios hizo a David, cuando le aseguró, por medio de Natán, que su dinastía permanecería para siempre (2 S 7,11-16; véase Sal 89,1-5.35-38). El texto isaiano afirma que la alianza eterna, la nueva alianza que Dios sellará con su pueblo, es incondicional, como lo fue el pacto sellado con David (2 S 7; véase 55,3).

El Evangelio de Lucas percibe en Jesús de Nazaret el cumplimiento pleno de alianza pactada con David. El hijo que concebirá María, Jesús, se llamará Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre (Lc 1,32). Las palabras del ángel a María revelan que Jesús constituye la alianza inquebrantable de Dios con la humanidad. El libro de los Hechos de los Apóstoles actualiza, a la luz de la resurrección de Jesús, el tema de la alianza eterna, pues el Padre resucitó a Jesús de entre los muertos para que nunca más volviera a la corrupción; de ese modo, Cristo resucitado se convierte en la alianza eterna entre Dios y la humanidad (Hch 13,34).

El texto isaiano no alude a la restauración política de la dinastía davídica, sino que, aludiendo a las promesas hechas a David, insiste en que la nueva alianza será perpetua. El pueblo se convertirá para siempre en el pueblo de Dios, y el Señor será siempre el Dios de su pueblo (véase Jr 31,33). La nueva alianza hace posible que la comunidad redimida sea testigo ante las naciones de la actuación liberadora de Dios; y, de ese modo, atraiga hacia sí a un pueblo que no conocía (55,5). El pueblo desconocido constituye la metáfora de todas las naciones que, al contemplar el rostro de la comunidad salvada, acudirán a Sión, al final de los tiempos, para adorar a Yahvé (66,12-23). Las naciones acudirán donde el pueblo redimido, porque percibirán en él la presencia del Santo de Israel que ha honrado a su pueblo con la alianza eterna (55,5). El Apocalipsis percibe en Jesús el cumplimiento pleno de la profecía: Cristo es el Testigo Fiel de la nueva vida que Dios ofrece a la humanidad (Ap 1,5).

Invitación del profeta (55,6-11)

6 **Buscad a Yahvé mientras se deja encontrar;**
llamadle mientras está *cerca*.
7 ***Que abandone* el *malvado* su camino**
***y* el hombre inicuo sus pensamientos,**

y vuelva a Yahvé, que _se compadecerá_ de él,
a nuestro Dios, que será _magnánimo en el perdón_.
8 **Porque mis pensamientos no son vuestros pensamientos**
ni vuestros caminos son mis caminos
–oráculo de Yahvé–.
9 **Porque cuanto _distan_ los cielos _de_ la tierra,**
así _distan_ mis pensamientos _de_ los vuestros.
10 **Como descienden la lluvia y la nieve de los cielos**
y no vuelven allá, sino que empapan la tierra,
la fecundan y la hacen germinar,
para que dé simiente al sembrador y pan para comer,
11 **así será mi palabra, la que _sale_ de mi boca,**
no volverá a mí de vacío, sin que haya realizado mi _voluntad_
y haya cumplido aquello _por lo_ que la envié.

El mensaje de 55,6-11 expresa la exigencia de conversión que la voz profética dirige al pueblo. La conversión implica la decisión de buscar al Señor (55,6), y la búsqueda del Señor conlleva el cumplimiento de los preceptos divinos. El comienzo del Segundo Isaías mostraba el sentimiento del pueblo que sentía la lejanía de Yahvé (40,27). Más adelante, el texto señalaba cómo el Señor no abandonó a su pueblo (49,15; 54,7), sino que fue el pueblo quien se alejó de Dios con el pecado (50,2b; véase Os 5,6). A pesar del sentimiento de lejanía, el Señor ha estado cerca de su pueblo (49,8; 50,8; véase Sal 145,18) y, evocando la salida de Babilonia, le ha exigido el abandono de la idolatría (48,20). Yahvé no es una deidad incógnita. Ha revelado su señorío sobre la creación y la historia: es el creador (40,26.28) que ha suscitado a Ciro (41,1-5.25) y elegido al Siervo (42,1). La cercanía de Yahvé y la excelencia de la Ley convierten a Israel en un pueblo privilegiado (Dt 4,7-8), capaz de responder a la exigencia de conversión.

El hombre inicuo, metáfora del idólatra, debe abandonar su camino perverso y reconciliarse con Yahvé (55,7). El Señor, mediante la compasión y el perdón, acoge a quien se convierte. El término hebreo por “compasión” evoca las entrañas de una madre (Nm 8,16) y alude, metafóricamente, al estilo maternal con que Yahvé socorre a su pueblo (49,13-16). La raíz hebrea por “perdonar” sólo tiene

a Dios por sujeto. Manifiesta la posibilidad que el Señor otorga al pecador para que reemprenda la senda de la justicia (55,7; Jr 5,1; 36,3), pues cuando el pueblo se vuelve hacia el Señor, Dios se vuelve hacia su pueblo (véase Za 1,3). La parábola del "hijo pródigo" recoge la decisión divina de perdonar y acoger a quien emprende la senda de la conversión: cuando el Padre contempla el regreso del hijo nota que se le conmueven las entrañas, y vierte el perdón sobre el hijo que vuelve (Lc 15,20).

El relato de la creación indica el mandato que Dios señaló al hombre. El Señor ordenó al ser humano el gobierno del cosmos para que la creación fuera la realidad "muy buena" deseada por Dios (Gn 1,28.31); pero la desobediencia del precepto divino (Gn 3,6) quebró el proyecto de Dios en favor de la humanidad. La ruptura entre Dios y el hombre aparece simbolizada en la expulsión de Adán y Eva del jardín de Edén (Gn 3,23-24). La metáfora del Edén señala la diferencia entre la expectativa divina y la respuesta humana: Dios ofrece el Edén y el hombre responde con el pecado. La perversidad humana ante la manifestación de la bondad divina fue tan extraña como desconcertante fue la metodología elegida por Dios para salvar su pueblo, concretada en la misión de Ciro y del Siervo. La comparación de la distancia entre el cielo y la tierra con la diferencia entre el pensamiento del hombre y el criterio de Dios, señala el exclusivo señorío de Yahvé sobre el cosmos y la historia (55,9; véase Sal 103,11). Las primeras páginas del Segundo Isaías revelaban el señorío de Yahvé sobre el cosmos, mostrando cómo el Señor se sentaba sobre el Orbe terrestre (40,22), y el epílogo indica de nuevo la exclusiva soberanía de Dios (55,9).

Sin embargo la distancia entre Dios y el hombre no anula la relación entre la divinidad y la criatura. Mediante la "palabra" creó Dios el cosmos (Gn 1,1-24a) y entregó los mandamientos a su pueblo (Ex 20,1-17); y, a través de la palabra profética, exigió la conversión de la nación (1,11-20). El Segundo Isaías expone el proceso por el que Dios, mediante la fuerza de su palabra, transforma al pueblo marchito (40,6) en la comunidad que testimonia su actuación redentora (55,13). El Segundo Isaías contiene la palabra proclamada por el profeta del exilio, actualizada por sus discípulos en Jerusalén durante el inmediato postexilio, y redactada a finales del periodo persa por un

continuador de la tarea profética. La palabra contenida en los caps. 40-55 constituye la predicación de la comunidad fiel al Señor.

La palabra aparece bajo la simbología de la lluvia y la nieve que empapan la tierra y la hacen germinar (55,10). La metáfora evoca la tierra árida sobre la que Dios derramó el agua para convertirla en alameda (44,1-4). La locución "derramar sobre" (44,3) evoca, desde la sugerencia poética, el don del maná que, llovido del cielo, cae sobre el pueblo y le sirve de alimento durante la ruta del desierto. El maná constituye la metáfora del don de la Ley al pueblo, pues cuando el pueblo cumple la Ley se nutre del alimento divino, y se transforma ante las naciones en el testimonio perenne de la gloria de Dios (55,13). La nación convertida produce pan y da semilla al sembrador. Desde la sugerencia poética, el pan y la semilla constituyen otra metáfora de la Ley. Mientras el Señor alimenta gratuitamente a su pueblo mediante la Ley, la nación pecadora entrega el dinero a los ídolos para adquirir lo que no sacia (55,5).

La tarea de la palabra de Yahvé es semejante a la misión del mensajero que no regresa hasta haber cumplido su encargo. El Epílogo constata cómo la palabra que permanece para siempre (40,8) ha transformado al pueblo reseco en la comunidad que refleja la actuación salvadora de Dios (55,13b). Aunque el AT menciona la Sabiduría (Pr 8,22-31) y el Espíritu (11,2-9), la Palabra es la mediación privilegiada con la que Dios actúa en favor de su pueblo (40,7; Am 8,11; Za 1,5-6; Sb 18,14-15). Por eso el NT, al percibir en Cristo la manifestación definitiva de la actuación de Dios, le define bajo la simbología de la Palabra (Jn 1,1).

CONCLUSIÓN DEL SEGUNDO ISAÍAS (55,12-13)

12 Saldréis con alegría y en paz seréis traídos.
Los montes y las colinas
romperán en gritos de júbilo ante vosotros,
y todos los árboles del campo batirán palmas.
13 En lugar de *espinos* crecerá el ciprés;
en lugar de *ortigas* crecerá el mirto.
Será para renombre de Yahvé,
una señal *perpetua* que no será borrada.

El contenido doxológico de 55,12-13 constituye el colofón del Segundo Isaías. El poema presenta motivos que aluden al segundo éxodo: el tema de la "salida" y la cuestión de la "senda" que discurre a través de montes y colinas. Pero el texto isaiano no utiliza los motivos exodales para describir el itinerario de regreso de los deportados, sino para enfatizar la transformación que el espíritu y la bendición divina provocan en el pueblo. La frase «saldréis con alegría y en paz seréis traídos» evoca el gozo de los deportados que abandonan Babilonia para dirigirse a Sión, pero refiere, sobre todo, la alegría del pueblo que ha abandonado las garras de la idolatría y, obedeciendo el mandato profético, vuelve al regazo de Yahvé. La mención de los montes, colinas y árboles que gritan jubilosos al contemplar a quienes salen con alegría, rememora la expectación que despierta el gozo de los deportados en quienes contemplan su regreso; pero designa, principalmente, la alegría de las naciones, oculta bajo la mención de montes, colinas y árboles, que perciben la transformación que Dios ha realizado en su pueblo. El mensaje de 55,12 corre parejo con la temática de 43,20, donde los chacales, los avestruces y los animales del campo constituyen la metáfora de las naciones que, al contemplar el pueblo transformado, glorifican al Señor que ha regenerado a su pueblo.

La transformación del pueblo aparece descrita también con motivos vegetales. El espino y la ortiga simbolizan al pueblo apegado a la idolatría, mientras el mirto y el ciprés representan al pueblo redimido y gozoso de pertenecer al Señor (55,13). El Segundo Isaías utiliza motivos vegetales para describir la transformación del pueblo. El Señor pone en el desierto y la estepa, símbolos del pueblo idólatra, toda clase de árboles frondosos, que simbolizan al pueblo redimido (41,19). Igualmente, el pueblo convertido aparece tras la imagen de la alameda que crece junto a corrientes de agua, siendo el agua la metáfora de la presencia vivificante de Dios (44,3-4).

El primer objetivo de la intervención divina estriba en la redención de su pueblo; ésa es la primera tarea encomendada al Siervo (42,6a) Pero el Señor, mediante la transformación de su pueblo, desea que todas las naciones le reconozcan como único Dios y acudan a Sión para adorarlo (66,12-23); y ese matiz delata la segunda tarea del Siervo: la misión de convertirse en luz de las gentes (49,6). Desde esa

óptica se revela el objetivo último de la intervención de Dios. El Señor desea que todas las naciones, contemplando el gozo de la comunidad liberada, se conviertan y acudan a Sión para participar del gozo que la misericordia divina ofrece a la humanidad (66,12-23). El pueblo redimido constituye el testimonio de la actuación liberadora de Dios. El testimonio perenne del pueblo nace de la renovación de la alianza unilateral e inquebrantable que, recordando el pacto con David (55,3), el Señor ha establecido con la comunidad redimida (55,13). El pueblo liberado será el testigo de la actuación redentora de Yahvé, y las naciones percibirán en Israel la presencia del Dios liberador.

CAPÍTULO 7

PRÓLOGO DEL TERCER ISAÍAS 56,1-8

El Segundo Isaías ha delineado el proceso de conversión del pueblo. El prólogo describía la situación del pueblo pecador con la metáfora de la hierba seca y la flor marchita (40,6-8). El cuerpo del libro mostraba el proceso de conversión que la voz profética proponía al pueblo (40,12 - 54,17). Finalmente, el epílogo (55,1-13) señala la identidad del pueblo transformado por Dios y descrito con la simbología del mirto y el ciprés (55,12).

El Tercer Isaías concreta y profundiza la temática del Primero y del Segundo. El Primer Isaías y el Segundo han descrito el proceso de conversión del pueblo (2,1 - 35,10; 40,12 - 54,17). Además, el Primer Isaías invitó a las naciones extranjeras a participar en el proyecto liberador de Dios (2,2-4); y el Segundo mostró, a través del advenimiento de Ciro (45,1-7), cómo Dios se valía de los extranjeros para propiciar la liberación de su pueblo. Sin embargo, ni el Primero ni el Segundo han mostrado, de forma clara y distinta, la manera en que Yahvé llamaba a los extranjeros a participar en el proyecto liberador que ofrecía a su pueblo. Y precisamente ahí late la función principal de Tercer Isaías. El texto establece la forma en que los extranjeros participan, juntamente con el pueblo elegido, en el proyecto liberador que Dios ofrece a la humanidad. Los extranjeros adquieren la categoría de “siervos” (56,6), calificativo que los equipara a la comunidad israelita fiel al Señor (54,17). De este modo, los extranjeros, junto con el pueblo fiel, intervienen de forma expresa en el proceso de conversión que Dios ofrece a su pueblo y a la humanidad entera.

El prólogo (56,1-8) invita al pueblo a practicar la equidad y la justicia, pues la justicia y la salvación de Dios están por llegar. Pero el Señor no limita su oferta redentora al pueblo, sino que la extiende a los eunucos y a los extranjeros que guarden los preceptos de la alianza. De ese modo, el proyecto de conversión propuesto por el libro de Isaías sobrepasa los limites del pueblo hebreo para inserirse en el horizonte de la humanidad.

Promesa a los eunucos y a los extranjeros (56,1-8)

56 [1] **Así dice Yahvé: *Guardad el derecho* y practicad la justicia,**
que mi salvación está *cerca* y mi justicia *a punto de* manifestarse.
[2] **Dichoso el mortal que haga tal *cosa*,**
el hombre que persevere en ello,
guardándose de profanar el sábado
***y guardándose* de hacer nada malo.**
[3] **Que no diga el extranjero que se adhiera a Yahvé:**
«¡*Con toda certeza* Yahvé me separará de su pueblo!».
Que no diga el eunuco: «¡Soy un árbol seco!».

[4] **Pues así dice Yahvé:**
Respecto *de* los eunucos que guardan mis sábados,
eligen *lo que* me agrada y mantienen mi alianza,
[5] **yo he de darles en mi templo y en mis muros**
un* nombre y *una prestancia
mejor que *los* hijos y *las* hijas;
les* daré un nombre eterno que no será borrado.
[6] **En cuanto a los extranjeros adheridos a Yahvé para su *servicio*,**
para amar el nombre de Yahvé y para ser sus siervos,
a todo aquel que guarda el sábado sin profanarlo,
y a todo aquel que se mantiene firme en mi alianza:
[7] **Yo les traeré a mi Monte Santo**
y les alegraré en mi Casa de oración;
sus holocaustos y sacrificios serán gratos *en* mi altar,
porque mi Casa será llamada
Casa de oración para todos los pueblos.

8 **Oráculo del Señor Yahvé,**
que reúne a los dispersos de Israel.
¡Añadiré otros a los ya reunidos!

V. 5 Hebreo: «le daré»; 1QIs[a]: «les daré».

El contenido de 56,1-8 constituye el Prólogo del Tercer Isaías, mientras 56,9 es la invitación que la voz profética dirige, metafóricamente, a las naciones para que se acerquen al Señor. El Prólogo comienza con la locución «así dice Yahvé» (56,1), frecuente a lo largo del Segundo Isaías (43,14; 44,6.24; 45,1.14; 48,17; 49,5.8.28; 50,1; 52,3), y concluye con la expresión «oráculo del Señor Yahvé» (56,8) que, bajo la fórmula «oráculo de Yahvé», es también habitual en los caps. 40-55 (41,14; 43,10.12; 49,18; 52,5; 54,17; 55,8). La presencia de las dos expresiones, frecuentes en los caps. 40-55 y 56-66, recalca que el Tercer Isaías prosigue la reflexión emprendida por el Segundo, pues ambos emplean las mismas fórmulas para enmarcar el contenido teológico. Pero, además, la locución «así dice Yahvé», situada al principio del Prólogo, y la presencia de la rúbrica jurídica «oráculo del Señor Yahvé», ubicada al final, delatan que la función del profeta consiste en trasmitir al pueblo la palabra de Dios.

El Señor, a través de la voz profética, exige al pueblo que guarde el derecho y practique la justicia. Guardar el derecho implica mantener en la sociedad el orden "muy bueno" (véase Gn 1,31), que el Señor diseñó para la creación; mientras la opción por practicar la justicia requiere el establecimiento de relaciones armónicas que, en el seno de la comunidad, engendran la paz. Las relaciones armónicas brotan cuando la comunidad acoge la bendición que Dios derrama sobre ella, es decir, la armonía nace cuando la comunidad cumple la Ley y, como consecuencia de ello, engendra en su seno el orden deseado por Yahvé.

El Tercer Isaías desarrolla y concreta la reflexión del Segundo. La conclusión del Segundo Isaías auguraba, con la metáfora del espino convertido en ciprés, la transformación del pueblo en testigo, ante todas las naciones, de la intervención redentora de Yahvé (55,13); y el Epílogo indicaba cómo las naciones se dirigían donde el pueblo, atraídas por la salvación que Dios le había regalado (55,5). Sin embargo, en el periodo persa, en que nacen los poemas que componen el Tercer

Isaías, y en las postrimerías del mismo periodo, cuando el redactor da forma al libro de Isaías, constituía una época difícil que auguraba lejana la irrupción de la salvación. Por eso, el redactor del texto isaiano continúa ofreciendo esperanza a la comunidad que aguarda la intervención de Dios, y le anuncia la llegada de la salvación y la justicia de Yahvé (56,1b; véase 46,12-13; 51,6.8). En ése caso, el vocablo "justicia" constituye un sinónimo de la palabra "salvación", e indica la manifestación definitiva de la salvación de Dios. Debemos notar que la práctica de la justicia y el derecho no constituyen la condición que arranca de Dios la intervención salvadora, sino que la práctica de la justicia y la vivencia del derecho son la causa a través de la que se manifiesta la salvación de Dios. Por esa razón, la voz del Prólogo revela la exigencia divina de que el pueblo cumpla los mandamientos, pues mediante su acatamiento experimentará la salvación.

El Tercer Isaías no sólo desarrolla el pensamiento del Segundo, sino que, además, lo concreta. Por eso, especifica que la vivencia del derecho y la justicia (56,1) se concentra en el abandono de la maldad y en la observancia del sábado (56,2). El repudio de la maldad implica, evidentemente, el rechazo de la idolatría y el apego a los mandamientos; pero ¿qué importancia tiene la observancia del sábado? El sábado era, en el seno de la comunidad israelita, el día de descanso para el hombre y los animales (Ex 23,12); pero, con el tiempo, se convirtió en memorial de la liberación de la esclavitud de Egipto (Dt 5,12-15), y en actualización, por parte del pueblo, del descanso divino tras la creación (Ex 20,8-11); de ese modo, su observancia se convirtió en el signo visible de la alianza de Dios con su pueblo (Ex 31,16-17). El cumplimiento del precepto sabático señala el reconocimiento del señorío de Yahvé sobre el cosmos y la historia, a la vez que refleja el deseo de mantener la vigencia de la alianza; por eso, el Prólogo exige su observancia (55,2; véase 58,13-14).

El Epílogo del Segundo Isaías afirma que el testimonio del pueblo convertido atraerá, al final de los tiempos, a todas las naciones hacia la comunidad redimida (55,4-5), por eso 56,3 reitera la acogida que Yahvé dispensa a los extranjeros. El término "extranjero" se reviste del contenido metafórico delineado por la palabra "eunuco", pues esta voz no presenta un contenido biológico, sino simbólico. El eunuco, incapaz de engendrar, simboliza al extranjero que desconoce a

Yahvé y por eso no puede engendrar los frutos de la justicia que se deriva del cumplimiento de la Ley. También Israel, cuando se aleja del Señor, se asemeja a un árbol seco, símbolo del eunuco, pues cuando ignora los preceptos divinos alienta la extinción de su raza (48,18-19). Sin embargo, sobre la tierra seca, metáfora del pueblo idólatra, el Señor ha derramado el agua, signo de su bendición, y la tierra ha engendrado una alameda, símbolo del pueblo transformado (44,2-4). Y es través de la prestancia del pueblo liberado como se manifiesta la presencia el Señor que atrae a los extranjeros (56,3; véase 66,18,23).

La legislación deuteronómica excluye del culto a los eunucos, y descarta a los moabitas y amonitas de la asamblea de Yahvé (Dt 23,2-7), pero no rechaza a idumeos y egipcios, pues legisla su admisión en la asamblea (Dt 23,8-9). La legislación contenida en el libro de Esdras constata cómo la raza santa, Israel, se ha mezclado con la gente del país, y por eso dispone la disolución del matrimonio de los israelitas casados con extranjeras (Esd 9,1 - 10,44). La obra de Nehemías describe también cómo la raza de Israel se ha separado de los extranjeros (Ne 9,2). Otros textos muestran la acogida dispensada a los extranjeros (Gn 17,12; Ex 12,44; Is 14,1). La perspectiva ofrecida por el testimonio del Deuteronomio y de Esdras y Nehemías, es diversa de la óptica del Tercer Isaías. El Deuteronomio excluye a los eunucos del culto por cuestiones rituales (Lv 21,17-23). Repudia también a moabitas y amonitas como contrapartida del rechazo que ejercieron estos pueblos contra Israel, cuando el pueblo liberado de la esclavitud de Egipto deseó atravesar Moab y Amón para alcanzar la tierra prometida (Dt 23,5). La legislación matrimonial establecida por Esdras y Nehemías pretende, en un momento concreto de la historia, salvaguardar la identidad de Israel.

La visión del Tercer Isaías no se circunscribe a un momento histórico ni se ciñe a rúbricas cultuales; su perspectiva es escatológica. El texto isaiano revela que, al final de los tiempos, Israel y todas las naciones se encontrarán en Sión para adorar a Yahvé (66,18-23), pues las naciones habrán descubierto, gracias al testimonio del Israel redimido (55,13), la exclusiva divinidad de Yahvé.

Los extranjeros que se adhieran al Señor deben guardar el sábado, acatar los preceptos divinos y mantener la alianza (56,4). Este comportamiento los equipara con los miembros del pueblo, por

dos razones concomitantes. En primer término, reciben un espacio en Jerusalén, oculta bajo la mención de los muros, y un sitio en el templo (56,5a; véase Sb 3,14-15). Desde esa óptica, el Tercer Isaías concreta la reflexión del Segundo (54,2) y del Primero (2,1; 14,1), que anunciaban la llegada de las naciones a Jerusalén. En segundo lugar, los extranjeros que se adhieren al Señor ejercen, de la misma manera que el pueblo transformado, el papel de testigos de la actuación redentora de Yahvé, pues se convierten, como el pueblo redimido, en "monumento y nombre" para Yahvé, es decir, en testimonio, ante las naciones, de la actuación salvadora de Dios (56,5b; 55,13). La alianza que los eunucos establecen con Yahvé es tan fuerte que nunca se quebrará (56,5b), como tampoco desaparecerá la presencia de Israel como signo de la actuación redentora de Yahvé (55,13). La participación de los eunucos en la alianza es un acontecimiento crucial para ellos; en ese sentido, el texto destaca que es más importante que el hecho de engendrar hijos (56,5; véase 1 S 1,8).

El Apocalipsis actualiza, a la luz de la resurrección, la promesa dirigida a los eunucos que reciben de parte de Dios nombre y renombre (55,6). Quienes permanezcan fieles al Señor recibirán una piedrecita blanca donde estará grabado un nombre nuevo. La piedra blanca, color de victoria y alegría, simboliza la admisión en el Reino de Dios (Ap 2,17). Igualmente quien permanezca fiel será revestido de blanco y su nombre no será borrado del libro de la vida (Ap 3,5).

Los extranjeros que se adhieren al Señor reciben la denominación de "siervos" (56,6). En referencia a los israelitas, el término "siervos" connota a la comunidad que, atendiendo al consejo que figura tras el Tercer Canto, ha escuchado la voz del Siervo (50,10). Más tarde, dicha comunidad confiesa que la entrega del Siervo les ha aportado la paz (53,5), pues el Siervo se entregó a sí mismo como expiación por el pecado de su pueblo, y gracias a su entrega se cumplieron los designios de Yahvé (53,10a). El Cuarto Canto afirma que el Siervo verá descendencia (54,10b). La descendencia del Siervo son los siervos, aquellos que escucharon su mensaje (50,10), comprendieron el sentido de su entrega (53,2-11) y constituyen, por eso, la nueva Jerusalén (54,17), el ámbito donde palpita la vida del pueblo renovado (54,12-13). El contenido de 56,6-7 agrega los extranjeros a la comunidad israelita redimida, pues también ellos amarán el nombre de Yahvé

(véase Dt 6,5), guardarán el sábado y mantendrán la alianza (56,2). El Señor llevará a los extranjeros al Monte Santo, a la Casa de Oración, es decir, los introducirá en el Templo (Sal 15,1), donde ofrecerán holocaustos y sacrificios (1 R 8,41-43). La denominación del templo como "Casa de Oración" es propia de 56,6-7, y realza la santidad del Templo como el ámbito donde acontece, de manera privilegiada, la relación íntima entre Dios y el hombre.

El NT retoma la definición del Templo como Casa de Oración, en el pasaje en que Jesús vuelca las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas (Mt 21,12-17). La acción de Jesús devuelve al templo la identidad que tiene como Casa de Oración y preludia, de ese modo, la instauración del Reino de Dios, pues la conversión del recinto sacro en Casa de Oración culmina la esperanza escatológica consistente en la reunión de judíos y gentiles en el templo anunciada por la profecía de Isaías (2,2-4; 56,6-7).

La presencia de los extranjeros en el templo preludia la conclusión del libro de Isaías, que describe la reunión de todas las naciones en Sión (66,18-21), a la vez que recoge el anuncio del Primer Isaías, que recalca la llegada de extranjeros a Sión para adorar a Yahvé (2,2-4; 14,1; 18,7). Esos matices literarios indican que el redactor global del libro revistió el contenido de la obra con el matiz redentor propio del Tercer Isaías: la reunión de Israel y todas las naciones en Sión para contemplar la gloria de Dios.

La rúbrica solemne pone punto final al Prólogo; cuyo contenido aparece entre dos frases que constituyen una inclusión: «así dice Yahvé» (56,1) y «oráculo del Señor Yahvé» (56,8). La conclusión reitera la decisión divina de reunir a los dispersos de Israel (56,8; véase 43,5-6; 49,12) e indica el compromiso de añadir otros. El término "otros", revestido de cierta ambigüedad, alude a las naciones que, junto con Israel, adorarán al Señor en Sión (66,18-21). Desde esta perspectiva, el Evangelio de Juan refiere tras la palabra "otros" a las ovejas que no pertenecen al rebaño de Israel (Jn 10,16).

CAPÍTULO 8

EL PECADO DEL PUEBLO Y EL PERDÓN OFRECIDO POR YAHVÉ 56,9 – 59,21

El Prólogo del Tercer Isaías inserta en el corazón de la humanidad y en el alma del lector el deseo de emprender la senda de la conversión (56,1-8), para poder gozar de la dicha del Señor, en la cima del Monte Santo, al final de los tiempos (66,18-23). El Segundo Isaías contiene un proyecto de conversión dirigido al pueblo pecador, pero el Tercer Isaías amplía la propuesta a los extranjeros. El texto designa a los extranjeros convertidos de la misma manera que denominaba a los israelitas leales al Señor: siervos de Yahvé (56,6; véase 54,17), incluyéndolos, de ese modo, en el seno del pueblo de Dios. El Tercer Isaías, al incluir a los extranjeros, extiende, de forma expresa, la oferta divina a toda la humanidad.

Cualquier proceso de conversión se inicia con la constatación del pecado que debe abandonar el hombre perverso; por eso, el texto comienza señalando la maldad que atenaza al pueblo (56,9 - 57,13). La comunidad está viciada por la conducta de sus dirigentes (56,9 - 57,2) y depravada por la idolatría que emponzoña el alma de la nación (57,3-13). Sin embargo, el Señor no se resigna ante la muerte del pecador; desea que se convierta y viva. En ese sentido, el poema recoge la disposición de Dios para redimir a su pueblo (57,14-21). La oferta divina de redención no consiste en una formula mágica que transforme la existencia maldita en una realidad fraterna. La oferta de Dios radica en la presentación de su Ley.

La observancia de la Ley aleja el corazón humano de la idolatría e inserta la vida del hombre en el proyecto de Dios. Desde esa perspectiva, el contenido de 58,1-14 presenta, con la metáfora del ayuno

y la observancia del sábado, la necesidad de que el pueblo cumpla la Ley mediante la práctica de la misericordia a favor del prójimo. La nación pecadora y el lector que desea convertirse han percibido en 58,1-14 los mojones que trazan la senda de la conversión; y, por eso, pueden implorar el perdón divino mediante la recitación de un salmo de penitencia (59,1-20). El último versículo revela que el Señor ha concedido el perdón a quienes suplican; el Señor concede el perdón cuando renueva la alianza con su pueblo (59,21).

Indignidad de los jefes (56,9 – 57,2)

9 Todas las bestias del campo venid a comer,
todas las bestias del bosque.*
10 Sus vigías están ciegos, ninguno se entera;
todos, como perros mudos, no pueden ladrar.
Los videntes se acuestan porque quieren dormir.
11 Los pastores, *incapaces de entender*,
son perros fieros *que desconocen* la hartura.
Cada uno tira por su lado, cada cual medra por su *interés*.
12 «Venid, que saco vino, emborrachémonos de licor,
y que sea como hoy el mañana o muchísimo mejor».

57 1 Un justo perece, pero eso a nadie le importa.
Hombres de bien desaparecen,
sin que nadie *se entere* que el justo
desaparece por obra del malvado.
2 «¡*Que* se vaya en paz!».
«¡*Que* descanse en su tumba!».
«¡*Que* siga su camino!*».

V. 9 Algunos leen vv. 8+9, pero la división del texto masorético sitúa el signo divisorio (s) después del v. 8 y, de ese modo, adscribe el v. 9 a la siguiente perícopa. Si leemos v. 9 como continuación de v. 8, el v. 9 podría ser una especificación de término «todos». Indicaría que las bestias del campo, sinónimo de las bestias del bosque, acuden a saciarse a Jerusalén, junto al pueblo redimido; pues la locución «animales» constituye en 43,20 una metáfora de las naciones alborozadas al percibir la salvación de Israel.

57,2 «Que descanse en su tumba» es una conjetura. Hebreo: «el que sigue su rectitud». El texto griego concluye diciendo: «¡Que se quite de en medio!».

El Prólogo prefigura la reunión gozosa de Israel y las naciones en Sión al final de los tiempos (56,1-8). Pero la última etapa del periodo persa, cuando ven la luz los poemas que conforman el Tercer Isaías, es un periodo en que la esperanza de los justos se enturbia por la codicia de los perversos. El libro de Isaías anuncia el triunfo definitivo del proyecto de Dios (66,18-21) y el ocaso del mal (66,24), pero, como sucede en la parábola del trigo y la cizaña (véase Mt 13,24-30), percibe también la concomitancia del bien y del mal durante la historia humana (2,2-4; 3,1-13). Por eso, tras anunciar el triunfo final del plan de Dios (56,1-8), la voz profética describe el mal que atenaza a Israel (56,9 - 57,13).

Desde la perspectiva teológica, la descripción de la victoria del plan divino (56,1-8) solapada textualmente con el imperio del mal (56,9-57,13), sobrepasa el objetivo de señalar la simultaneidad histórica del bien y del mal. El Tercer Isaías ofrece al pueblo y también al lector un proyecto de conversión. En ese sentido, el Prólogo delinea el triunfo del plan divino (56,1-8); el cuerpo del libro describe la situación pecaminosa de la que el pueblo y el lector deben convertirse (56,9 - 66,17); y la conclusión expone, de nuevo, el triunfo del proyecto de Dios y el ocaso de los malvados (66,18-24). Por eso, tras mencionar la victoria del plan de Dios (56,1-8), el contenido de 56,9 - 57,2 especifica la situación pecaminosa de la que el pueblo debe arrepentirse para iniciar el proceso de conversión que le llevará, como narra la conclusión del libro (66,18-23), a encontrarse con las naciones en Sión para adorar a Yahvé.

El mensaje de 56,9 - 57,13 constituye una unidad teológica que describe la maldad que envuelve al pueblo. La interpretación del primer versículo (56,9) permite, desde la sugerencia poética, una doble aproximación a la estructura literaria de 56,9 - 57,13. Veamos ambas aproximaciones.

En primer lugar, la disposición de 56,9 - 57,13 evoca la textura de 2,1 - 4,2, donde los extremos relatan la salvación del pueblo (2,1-5; 4,2-6), y el centro describe la perversidad que la nación debería rechazar (2,6 - 4,1). De modo análogo, el centro de 56,9 - 57,13 describe la situación perversa de Israel (56,10 - 57,13a), al tiempo que los extremos aluden a la salvación que Dios regala a quienes se acogen a Él (56,9; 57,13b).

Al inicio del oráculo (56,9), el Señor invita a comer a las bestias del campo y a las bestias del bosque. La raíz “comer” aparece en 55,2 en el seno de la exhortación que Dios dirige a su pueblo para incitarle a la conversión (55,1-5). La decisión de alimentarse no refiere la ingesta biológica, sino la decisión teológica de escuchar la palabra y adherirse a la alianza que el Señor traba con su pueblo (55,3-4). La locución “bestias del campo” también aparece en 43,20, donde constituye la metáfora de las naciones que honran a Yahvé porque ha redimido a su pueblo. La locución “bestias del bosque” puede ser una expresión sinónima; pero, el término “bosque” simboliza también el corazón social y religioso de Jerusalén (9,17; 10,34; 22,8; 29,17; 32,15; 37,24), a la vez que se refiere al ámbito desde el que brota la idolatría (44,14). Así, el comienzo del poema (56,9) constituye la invitación que Yahvé dirige al pueblo infiel (véase 56,10-57,13a) y a las naciones idólatras (véase 44,14) para que se alimenten de la palabra divina y se adhieran a la alianza. El final del oráculo (57,13b) muestra cómo quienes se amparan en Yahvé poseerán la tierra y heredarán el Monte Santo, y dicha promesa coincide con el don que Yahvé ofrece al pueblo y a las naciones al final de los tiempos (56,6-7; 66,18-23). Desde esa perspectiva, el comienzo y el final de 56,9 - 57,13 contienen la invitación a la conversión que Yahvé dirige a su pueblo y a las naciones (56,9; 57,13b), mientras que el centro describe el comportamiento idolátrico que deben rechazar quienes buscan al Señor (56,10-57,13a).

En segundo lugar, podemos entender el contenido de 56,9 desde la perspectiva simbólica como la invitación que el Señor dirige a los malvados, ocultos tras la mención de las bestias, para que acaben con el pueblo sumido en la maldad. Esa segunda perspectiva evoca la Canción de la Viña, donde el Señor desportilla su heredad para que sea pisoteada (5,5). Esta interpretación supondría otra comprensión literaria de 56,9 - 57,13: el contenido de 56,9 enfatizaría la maldad del pueblo al relatar la invitación dirigida a las bestias para que lo devoren; el mensaje central (56,10 - 57,13a) describiría la perversión de la nación; y el colofón reiteraría la disposición de Dios para acoger a quienes se amparan en Él (57,13b). En nuestro comentario nos ceñiremos a esta interpretación, pues confronta la infidelidad del pueblo (56,9 - 57,13a) con la fidelidad de Yahvé (56,1-8; 57,13b).

Desde esta segunda perspectiva, la temática de 56,9 - 57,2 muestra la impiedad del pueblo señalando la indignidad de los jefes. La condena de los dirigentes perversos es característica del mensaje profético (Jr 2,8.26-27; 5,4-5.31; 10,21; 23,1-2.11-12; Ez 8,11-13; 34,1-31). El contenido de 56,9 subraya la maldad de la nación, pues invita a las bestias a devorar al pueblo malvado (véase Jr 12,9; Sal 80,14). Los dirigentes del pueblo aparecen bajo dos categorías: vigías y videntes. Los vigías representan a los gobernantes que descarrían al pueblo (3,12; 9,15), al tiempo que los videntes aluden a los falsos profetas que tergiversan la voz de Dios en provecho propio y en beneficio de los jefes de la nación (véase Ez 14,9-11; Am 7,10-14). Los gobernantes son incapaces de dirigir el rebaño, metáfora del pueblo; son perros mudos y hombres ciegos ante la injusticia. Por su parte, los videntes, que deberían exigir el cumplimento de la Ley, se acuestan para no tener que pronunciarse en contra de los desmanes.

Los dirigentes no se conforman con la actitud pasiva ante el imperio del mal; también provocan y alientan el latrocinio: son los perros que actúan de manera irracional sin saciarse de la rapiña (56,10; véase Jr 10,21; 12,10; 23,1-2). El contenido de 56,11b corre parejo con el de 53,6 y 47,15, y revela la actitud profunda de los dirigentes. La frase «cada cual tiró por su lado» es una metáfora que describe el comportamiento idolátrico (véase 47,15), y de ahí concluimos que la idolatría es la razón y la causa del desgobierno. La idolatría pervierte el comportamiento humano: hace que el hombre llame al bien mal, y al mal bien (5,20). La idolatría pervierte el orden “muy bueno” (Gn 1,31) que Dios diseñó para el cosmos. Los dirigentes, que deberían ser los pastores, se han convertido en los perros que deshacen el rebaño (56,11). El texto denuncia a los gobernantes ebrios, ciegos ante su perversión y ajenos a la descomposición social (56,12). La descripción de los gobernantes rememora la condena de los dirigentes esbozada en el Primer Isaías (5,11; 22,12; 28,7-8); y de ese modo apreciamos, una vez más, cómo el Tercer Isaías actualiza la crítica profética presente en los caps. 1-39.

La negligencia de los dirigentes causa la muerte del justo (57,1-2). El tema del justo que sufre (véase Sal 6,4; 10,1; 75,17; 89,47) evoca en la obra isaiana, sobre todo, el contenido del Cuarto Canto (52,13 - 53,12). El Siervo sufre el oprobio y la muerte sin que nadie perciba el sentido

redentor de su entrega (53,4.9). En 57,1-2 el sufrimiento del justo nace de la opresión a la que le someten los malvados con la connivencia de los dirigentes (57,1; véase Sb 4,11). El asunto de 57,2 refiere la burla de los impíos contra el hombre justo. Los malvados no perciben diferencia entre la muerte del justo y del impío (Sal 49,11; 89,49); por eso permanecen indiferentes ante el destino del justo que sufre.

Sin embargo, la conclusión del libro revela, metafóricamente, la suerte que Dios depara a justos e injustos; los primeros se congregan en Sión para adorar a Yahvé (66,18-23), mientras los segundos sufren la corrupción (66,24). Las exclamaciones que profieren los dirigentes pérfidos indican el desdén que sienten ante el hombre bueno. Las expresiones que utilizan vienen a decir: "si el justo eligió el camino de la honradez que se atenga a las consecuencias; a nosotros nos es indiferente su destino".

Elegía profética contra la idolatría (57,3-13)

3 ***Pero* vosotros ¡venid acá!, ¡hijos de bruja!,**
¡semilla de ramera!, ¡fornicarios!
4 **¿De quién os burláis?**
¿*A* quién abrís la boca y sacáis la lengua?
¿No sois vosotros hijos *ilegítimos*,
raza de bastardos,
5 **los que entráis en celo en el encinar**
bajo *cualquier* árbol *frondoso*,
los que degolláis niños en las torrenteras,
***entre* las hendiduras de las peñas?**
6 **¡En los cantos de la torrentera hayas tu parte!**
¡*Que* te toquen en suerte!
También sobre ellos vertiste libación al presentar tu ofrenda.
¿Acaso con eso me voy a aplacar?*

7 **Sobre *un* monte elevado y excelso pusiste tu lecho;**
también allá subiste *para* inmolar sacrificios.
8 **A la puerta, en la jamba*, pusiste tu anuncio.**
Sin mí te desnudaste y, abierto el lecho, subiste;
tuviste trato con quienes te gustó acostarte,
previo examen de la mano.

9 **Te *acercaste* con aceite para Mélec,**
y *refinaste* tus *perfumes*.
Enviaste a tus *mensajeros* muy lejos,
los hiciste bajar hasta el Seol.
10 **Te cansaste de tanto *ajetreo*,**
pero sin decir «Me rindo».
Hallaste el vigor de tu mano
y así no quedaste debilitada.
11 **¿De quién te asustaste y tuviste miedo**
***para llegar a engañarme*,**
***para no acordarte de mí, ni hacerme* caso?**
¿Acaso* no *fue* porque *callaba
y disimulaba* que no me *temiste?
12 **Yo voy a denunciar tu *justicia* y tus *obras*, y no te *servirán*.**
13 **Cuando grites, que te salven *quienes* se *reúnen contigo*,**
a todos ellos *se* los llevará el viento,
***los arremolinará* el aire.**
Pero aquel que se ampare en mí poseerá la tierra,
y heredará mi Monte Santo.

V. 6 El aparato crítico del hebreo entiende la frase como una adición; algunos la sitúan después del v. 7.

V. 8 Lit. «detrás de la puerta».

El contenido de 56,9 - 57,2 ha mostrado la corrupción de los jefes, pero con la intención de que el pueblo y el lector reconozcan los pecados de los que deben convertirse, y emprendan la senda de la conversión.

Dios no permanece impasible ante la injusticia. Por esa razón, 57,3 comienza con una locución adversativa, «Pero vosotros» (véase 65,11.13), con la que Yahvé comienza a fustigar la perversidad de los dirigentes. Los jefes son llamados hijos de bruja, semilla de ramera y fornicarios (57,3). Los tres insultos denuncian su conducta idolátrica, pues el culto tributado a los falsos dioses se caracterizaba por la hechicería (véase 47,14-15), y la práctica de la prostitución sagrada en los templos (2 R 23,7). Los gobernantes se burlaron del justo (57,2); por eso, la voz divina, mediante la ironía de una pregunta retórica, recrimina a los jefes el escarnio contra los buenos (57,3). Los

dirigentes se han burlado del justo (57,2); pero, mofándose del hombre bueno, también han ofendido al Señor que protege a los humildes (41,17). De la misma manera que los réprobos se desentendían de la suerte del justo, también el Señor se desentiende del destino de los impíos. Los malvados ironizaban sobre el justo perseguido diciendo «¡que siga su camino!» (57,2); pero ahora es Yahvé quien se mofa de los perversos asignándoles la misma suerte que corren los niños que degüellan en las torrenteras (57,6).

La condena del culto idolátrico es una constante de la crítica profética, pues la idolatría fue la tentación permanente del pueblo (1,2-6; Jr 1,16; 7,8; Ez 8). El texto denuncia expresamente el culto celebrado bajo los árboles, el sacrificio de niños en las hendiduras de las peñas y las libaciones sobre las ofrendas (57,5-6). El culto idolátrico celebraba rituales orgiásticos bajo los árboles del bosque. Dichas celebraciones, habituales en la liturgia cananea (Dt 12,2; Jr 2,20), fueron practicadas por el pueblo (1 R 14,23-24; 2 R 17,10; Jr 3,6.13; Ez 6,13). Los cananeos los entendían como ritos para implorar la fertilidad de los campos, pero para los israelitas se convirtieron, además, en la manifestación externa del rechazo de Yahvé (1,2-29; Os 4,10-14). El sacrificio de niños, característico de la liturgia cananea y del culto de algunos pueblos antiguos (Dt 12,31), fue abolido por el rey Josías (2 R 23,10), y la legislación del Levítico lo prohíbe y condena con dureza (Lv 18,21; 20,2-5). La libación de aceite o vino sobre las ofrendas presentadas ante los falsos dioses constituía también una característica del culto idolátrico.

El texto profético (57,3-6) muestra cómo el Señor fustiga a los dirigentes perversos desde una doble perspectiva. En primer lugar, como hemos indicado, los condena a sufrir las consecuencias de la idolatría que practican: la muerte (57,6a; véase Dt 32,37). En segundo término, el Señor comunica a los malvados que el culto que ofrecen es incapaz de aplacar la ira que provoca en el semblante divino la opresión ejercida contra el justo. Desde esa perspectiva, la invectiva contra la idolatría (57,3-6) evoca la condena de la falsa piedad del pueblo descrita en 1,1-31. Del mismo modo que los sacrificios ofrecidos en el templo eran inútiles para que los déspotas obtuvieran el perdón de Dios (1,10-15), también es inútil el culto de los malvados para aplacar la ira divina que nace de la opresión perpetrada contra el justo (57,6).

La relación entre 56,3-6 y 1,10-29 evoca, ante el pueblo y el lector, que el único culto agradable a Dios es el que brota de la justicia (1,16-17); y muestra que bajo la invectiva contra el culto idolátrico late la condena contra la injusticia, siempre hermana de idolatría.

La relación entre 1,2-31 y 57,3-6 respecto de la conducta idolátrica, señala de nuevo el estilo del Tercer Isaías que desarrolla el contenido del Primero. El culto idolátrico, constante en la vida del pueblo, persistía al final del periodo persa; por eso, el redactor de la obra isaiana lo denuncia al comienzo (1,2-29) y al final del libro (66,3-4.17), con la intención de que el pueblo lo abandone y se adhiera a los preceptos del Señor.

El receptor de la denuncia profética se ha ocultado, desde la perspectiva morfológica, bajo la segunda persona masculina plural (57,3: vosotros), pero a lo largo de 57,6-13a aparece tras la segunda persona femenina singular (57,6: vertiste). Los idólatras aparecen bajo la imagen de la prostituta que pone su lecho sobre un monte elevado (57,7). La prostitución sagrada, propia de los cultos cananeos (véase Nm 25), se introdujo en Israel (1 R 22,47; 2 R 23,7) a pesar de las prohibiciones (Dt 23,18-19). El culto idolátrico aparece también bajo la imagen de la prostituta que inmola sacrificios sobre los montes, pues los santuarios idolátricos se erguían sobre las colinas, los altozanos (véase 2 R 18,4). Los profetas utilizaron el vocabulario de la prostitución tanto para invocar simbólicamente la infidelidad de Israel contra Yahvé como para describir con realismo los actos del culto pagano.

La tarea de la prostituta, que prepara el lecho y ofrece sacrificios, simboliza la perversión del pueblo que ha abandonado al Señor y oprime al justo. El monte sobre el que se encuentra la prostituta es “elevado y excelso” (57,7). Dicha descripción evoca las características del monte de la Casa de Yahvé, que se alzará por encima de las colinas y hacia el que confluirán el pueblo y las naciones (2,2; véase Mi 4,1). El monte alude a Jerusalén. Desde esa óptica podemos inferir que la mención del monte y el uso del género femenino delatan la idolatría de Jerusalén. Por tanto, el contenido del poema (56,9 - 57,13a) censura la corrupción de la Ciudad Santa. El “monte alto” sobre el que el heraldo debía anunciar la liberación a las ciudades de Judá (40,9) se ha convertido en prototipo de la idolatría (57,7). El texto detalla la tarea de la prostituta para resaltar la idolatría de Jerusalén.

La ramera coloca en la jamba un anuncio, pues los lupanares tenían en las jambas un cartel con el nombre de las prostitutas. Además, el texto destaca la lascivia de la meretriz que examina la mano de quienes se acuestan con ella. La palabra “mano” constituye un eufemismo del término “pene”. El texto griego censura con dureza la conducta de Jerusalén: «creíste que divorciándote de mí ganabas más». La Ciudad Santa ha abandonado al Señor, pero no por eso obtiene ganancias, sino que corre la misma desdicha que los idólatras (véase 57,6). La comparación de las abominaciones de Jerusalén con la lascivia de una prostituta consta también en la profecía de Ezequiel. El Señor recogió a Jerusalén, abandonada en el campo, y la revistió de esplendor (Ez 16,1-14). Pero la ciudad abandonó a Yahvé para entregarse a la idolatría, representada por la práctica de la prostitución (Ez 16,15-52); pero, a pesar de la traición, el Señor reconstruirá su ciudad (Ez 16,53-58), símbolo de su pueblo, estableciendo con ella una alianza eterna (Ez 16,59-63; véase Is 55,3).

Los falsos dioses a los que Jerusalén se ha entregado aparecen bajo el vocablo “Mélec”. Esta palabra significa “rey”, y es el título de muchas divinidades semíticas. Puede constituir, entre otras posibilidades, una referencia a Mólok, Milkom, o Melkart de Tiro, la divinidad del mundo subterráneo. Pero, en el seno de 57,7-13ª, el término “Mélec” se contrapone a la identidad de Yahvé. El título de rey lo ostenta Yahvé; Él es el rey de Israel (41,21; 43,15). La ciudad idólatra, llamada a ser esposa de Yahvé (54,5), ha abandonado al Señor para entregarse a los falsos dioses a quienes denomina “Mélec”, rey (57,9).

El esfuerzo de Jerusalén para abrazarse a los ídolos ha sido enorme: ha multiplicado el uso de aromas, ha enviado mensajeros, se ha cansado, e incluso, metafóricamente, ha bajado al Seol (57,9-10). El empeño de Sión ha sido tan inútil como el denuedo de los idólatras (40,30; 44,12) o el tesón de quienes buscan la protección de las potencias extranjeras y olvidan a Yahvé (31,1). Sión se ha agotado tras los ídolos incapaces de salvar (44,18-19); pero, si se hubiera apegado al Señor, habría recibido su espíritu y su bendición (44,3), y, en lugar de deambular como una ramera (57,8-10), sería la alameda frondosa que atrae a todos los pueblos al regazo de Yahvé (44,4-5).

La especificidad del culto idolátrico es difícil de concretar (57,5-10). El hecho puede deberse a la especificidad del vocabulario o a la falta de conocimientos exactos sobre el culto antiguo; pero la descrip-

ción de las prácticas idolátricas suele aparecer con una terminología y una sintaxis confusa (véase 40,19-20; 44,9-20). La confusión puede constituir también un artificio literario para resaltar, incluso sintácticamente, la confusión que la idolatría provoca en sus adeptos.

El poema muestra cómo el Señor censura el pecado de su pueblo (57,11-13a). El silencio de Yahvé ha provocado que Jerusalén olvidara el temor del Señor (57,11b) y se arrojara a al idolatría (57,5-10). La pregunta que el Señor dirige a la ciudad pecadora evoca, desde la insinuación poética, el diálogo entre Yahvé-Dios y Adán, en el Paraíso. Adán olvida el precepto divino y come del árbol; se asusta y siente miedo ante la presencia de Yahvé, y se convierte en el embustero que atribuye a Eva la responsabilidad de su propia trasgresión (Gn 3,10-12). De manera semejante, la ciudad olvida al Señor, siente miedo, se asusta ante la presencia divina y se hace embustera (57,11). El Señor condena la conducta del pueblo. El pecado, irónicamente, aparece descrito con la palabra "justicia"; esta voz denota la situación armónica de las relaciones sociales que engendran la paz. La idolatría de Jerusalén constituye el aspecto cultual de la injusticia, y conlleva la presencia de relaciones carentes de armonía (véase 3,1-4,1).

El relato del Paraíso narra cómo Dios, tras denunciar el pecado de Adán, lo expulsó de Edén (Gn 3,23); de forma análoga, el Señor, tras haber censurado el pecado de su pueblo, lo arroja a las garras de los ídolos (53,13a). Pero del mismo modo que los primeros padres no murieron al ser expulsados del jardín (Gn 3,20-24), tampoco el pueblo se extingue al caer bajo la tenaza de los ídolos, pues quienes se apeguen al Señor poseerán la tierra y heredarán el Monte Santo (57,13b). La tierra constituye el símbolo del Paraíso definitivo, el reino de la justicia, donde se deleitan los fieles del Señor. El Monte Santo representa a Jerusalén, el ámbito donde se congregarán Israel y las naciones para contemplar a Yahvé (66,18-23). Quienes se apegan al Señor constituyen la comunidad fiel, los siervos (54,17; 56,6), cuya fidelidad a los preceptos divinos transforma el "monte elevado" (57,7), símbolo de la idolatría del pueblo, en el "Monte Santo", metáfora de la Jerusalén renovada por el cumplimiento de la Ley, y capaz de atraer a todos los pueblos a Sión para adorar a Yahvé (60,21; 65,9; véase Sal 37,9).

El NT, desde la perspectiva teológica, lleva a plenitud el anhelo del AT. La segunda bienaventuranza, «Dichosos los humildes, por-

que poseerán en herencia la tierra» (Mt 5,4), lleva a su plenitud, en el Reino de los cielos, la promesa que anuncia la profecía isaiana a quienes se amparen en Yahvé (57,13b).

La salvación ofrecida a los débiles (57,14-21)

14 *Y* se dirá*:
Allanad, Allanad, abrid camino,
quitad los obstáculos del camino de mi pueblo.
15 Así dice el Excelso y el Sublime,
el que mora para siempre y cuyo nombre es Santo:
«Yo *vivo* en lo excelso y sagrado
y también *yo* estoy con el humillado y el abatido*,
para avivar el espíritu de los abatidos
y avivar el ánimo de los humillados.
16 No disputaré por siempre
ni estaré eternamente enojado,
pues entonces *sucumbirían* el espíritu
y el *aliento* que yo he *dado*.
17 Por culpa de su codicia me enojé y le herí,
ocultándome en mi enojo*,
pero, rebelde, seguía su capricho.
18 *Veo su conducta*. Yo le curaré y le guiaré,
y le daré *paz, y le consolaré*
a él y a los que lloran con él,
19 poniendo en los labios *el canto*:
¡Paz, paz al de lejos y al de cerca!
–dice Yahvé–.
Yo le curaré».

20 Los malos son como mar agitada
cuando no puede calmarse,
cuyas aguas lanzan cieno y lodo.
21 «No haya paz para los malvados»
–dice mi Dios–.

V. 14 Algunos consideran la frase una glosa y la omiten.
V. 15 Lit. «abatido de espíritu».
V. 17 Significa: «ocultando mi rostro» o «sin descubrir mi intervención».

La elegía profética sobre la idolatría (57,3-13a) concluía relatando el amparo que Dios concede a quienes se refugian en Él (57,13b). Acto seguido, el núcleo de 57,14-19 refiere principalmente el consuelo que reciben quienes se cobijan en Dios, y 57,20-21 relata la desgracia que se cierne sobre los malvados. El contenido de 57,14-19 muestra la preocupación de Yahvé por los humildes y abatidos, haciéndose eco, en ese sentido, de la espiritualidad de los pobres de Yahvé (41,17-19; So 2,3). Pero, sobre todo, desvela, como veremos, el desarrollo que hace el Tercer Isaías de la teología del Primero y del Segundo, revelando, una vez más, el planteamiento teológico global del libro, orientado hacia la salvación del pueblo y las naciones.

El texto comienza con la locución «Y se dirá» (57,14a), que, incluso en el aspecto tipográfico del texto hebreo, parece desplazada en conjunto del poema. Además, cuando el verbo "decir" aparece en la fórmula introductoria de un discurso figura acompañado del sujeto (véase 56,1.4; 57,19), mientras que en 57,14 carece de sujeto explícito. Ambas situaciones confieren un halo de extrañeza a la locución «Y se dirá». Una sintaxis semejante aparece en el uso de la raíz "decir" en el Prólogo del Segundo Isaías, cuando afirma: «Una voz dice: ¡grita!» (40,6). El verbo "decir" en 40,6 carece de sujeto explícito, pero, a partir de la lectura del Prólogo, podemos inferir que el sujeto es Dios. Algo semejante ocurre en 57,14, pues la raíz "decir" carece también de sujeto, pero el contenido de 57,14 enuncia: «Quitad los obstáculos del camino de mi pueblo». La expresión "mi pueblo" delata que quien toma la palabra en 57,14 es Yahvé, pues sólo Él llama al pueblo "mi pueblo" (43,20; véase Lv 26,12; Jr 31,33).

Tres características literarias y teológicas delatan que 57,14 constituye una relectura de algunos aspectos del Prólogo del Segundo Isaías. La primera aparece, como hemos indicado, en la peculiaridad del uso del verbo "decir" que presentan 57,14a y 40,6. La segunda refleja un carácter teológico, pues el contenido de 57,14b alude al mensaje de 40,3 concerniente a la necesidad de abrir un camino. La tercera incide sobre el aspecto literario: la raíz "allanar" (57,14b) se oculta en la expresión «calzada recta» (40,3); y el doble imperativo también podría aludir al comienzo del Prólogo (40,1: «consolad, consolad»; 57,14; «allanad, allanad»). Sin embargo, entre 40,3 y 57,14 existe una diferencia. Mientras en 40,3 una voz clama: «abrid cami-

no a Yahvé», 57,14 afirma: «abrid camino, quitad los obstáculos del camino de mi pueblo»: el Segundo Isaías exige preparar el camino del Señor; mientras que en el Tercero es el mismo Dios quien exige que se desbroce el camino de su pueblo.

Observamos, de nuevo, la relectura que realiza el Tercer Isaías del mensaje del Primero y del Segundo. El texto del Primer Isaías preludia el regreso de los deportados, y anuncia la existencia de un camino para el resto de su pueblo que haya sobrevivido de Asiria, metáfora de Babilonia (11,10-16). El Segundo retoma el tema del camino para exigir la construcción de una calzada recta para el Señor (40,3; véase 68,5). El Tercer Isaías entiende que el camino que conduce al Señor es el cumplimiento de su Ley, y exige a quienes ponen obstáculos en el camino que los aparten (57,14). La ruta que comienza en Asiria (11,16), la calzada trazada en la estepa (40,3), y la mención del camino del pueblo (57,14) constituyen motivos exodales que rememoran la salida de los israelitas esclavos en Egipto para resaltar el regreso de los exiliados en Babilonia. Pero la alusión a los temas exodales no se detiene en el recuerdo del pasado, constituye el ropaje literario con que el autor reviste la senda de conversión que el pueblo debe emprender. Durante la época persa, cuando nacen los poemas que conforman el Tercer Isaías, y al final del periodo, cuando el redactor trenza el texto isaiano, seguía vigente la exigencia de conversión, pues la idolatría (56,10 - 57,13a) continuaba siendo el obstáculo que obstruía el camino del pueblo hacia Dios.

El poema caracteriza al Señor mediante cuatro títulos (57,15). Los dos primeros, «Excelso y Sublime», y el cuarto, «Santo», rememoran el relato de la vocación de Isaías, cuando el profeta vio al Señor sentado en un trono «excelso y sublime” (6,1), y oyó que los serafines le llamaban Santo (6,3; véase Lv 19,2). El tercero («el que mora para siempre») evoca, desde la intuición poética, el exclusivo señorío de Yahvé sobre el Cosmos y la Historia (véase 40,28). Pero Yahvé no vive encerrado en el cielo; actúa en la historia para liberar a su pueblo (41,25; 43,14; Ex 3,10) y a las naciones (66,18; Am 9,7).

El Señor también está especialmente (véase Sal 51,19) con los humildes y abatidos (57,15; véase 41,17). La mención de los humildes y abatidos alude, poéticamente, a los siervos (56,6) que se acogen al amparo divino en el Monte Santo (57,13b). La expresión puesta

en labios de Dios «yo estoy también con» el humilde y el abatido, sugiere, poéticamente, el apelativo Emmanuel, Dios con nosotros (7,14). Dios es trascendente, se sienta sobre el orbe (40,22) y domina la historia (40,28); pero Israel celebra su presencia en Sión (Sal 46; 48), donde se hallan quienes se acogen el amparo divino (57,13b). El Señor aviva el espíritu de los humildes y abatidos, pues mantiene el espíritu de quienes se amparan en Él (57,15; véase 40,29).

El Señor protege a los humildes, pero la voz profética constata cómo los dirigentes del pueblo y sus seguidores han hundido al país en la idolatría (56,10 - 57,13a). El pueblo se ha apartado de Dios con la contumacia del pecado (50,1b), y siente la lejanía del Señor (40,27). Sólo quienes se amparen en Yahvé heredarán el Monte Santo (57,13b). Quienes se cobijan en Dios constituyen la comunidad de los siervos (54,17b; 56,6), el grupo formado por los israelitas fieles y los extranjeros que se han adherido al Señor.

A pesar del pecado del pueblo, el Señor renuncia a mantener el enojo contra su comunidad (57,16). El Señor abandona su cólera para evitar que se extinga la vida que regala a los hombres (57,16b; véase 42,5b). La profecía señala cómo el Señor, hastiado del pecado, abandonó a su comunidad por un instante (54,7-8a); pero revela también que la ira divina no dura siempre (57,16a; véase Sal 130,3), y enfatiza la disposición de Dios para derramar eternamente la misericordia sobre su pueblo (54,8b). La teología del libro de Isaías percibe en el dolor del exilio el castigo divino contra el pecado del pueblo. Pero del mismo modo que Yahvé vio el sufrimiento de su pueblo en Egipto (Ex 3,7) y percibió sus penurias en Babilonia (39,6-7; 43,14), ve también cómo las garras de los ídolos esclavizan a su pueblo, pues la idolatría es el obstáculo (véase 57,14) que bloquea el camino de la comunidad hacia el encuentro pleno con Yahvé en el Monte Santo.

La liberación del pueblo cautivo de los ídolos rememora la huida del pueblo esclavo en Egipto. El Señor curó (Ex 16,26) y guió (Ex 13,21-22) a su pueblo durante la travesía del desierto para que alcanzara la tierra prometida; y ahora, durante el periodo persa, cuando la nación cruza el yermo de la idolatría, Dios también le curará y guiará, le dará paz y le consolará (57,17), para que llegue al Monte Santo, metáfora del pueblo convertido. Yahvé no sólo está dispuesto a socorrer a su pueblo, sino que también auxiliará a quienes lloraban

con Él; y los que compartían el penar del pueblo eran los extranjeros y eunucos que se habían adherido al Señor para habitar en el Monte Santo (56,6-7).

El libro del Éxodo relata que los israelitas liberados de Egipto, tras cruzar el mar, entonaron un canto triunfal (Ex 15,1-20). De manera análoga, el Señor pondrá en labios del pueblo liberado del terror idolátrico un canto de alabanza con el que anunciará la paz a todos los pueblos (57,19). La expresión «al de lejos y al de cerca» denota a todos los habitantes del orbe: judíos y gentiles (véase Ef 2,17). “Paz” (*šālôm*) es la expresión externa de la armonía (*ṣᵉdāqâ*) que experimenta el pueblo que acoge la bendición de Dios, y la decisión de acoger la bendición divina estriba en aceptar y observar los mandamientos de Dios. El pueblo y quienes lloraban con él, los extranjeros, una vez liberados del poder idolátrico, se reunirán en Sión y atraerán a todas las naciones a la adoración de Yahvé (66,18-23).

Sin embargo, entre el canto que entonan los israelitas tras cruzar el mar (Ex 15,1-20) y la alabanza de los redimidos (57,19) existe una diferencia: los israelitas entonan un canto agradecido, mientras es el Señor quien “crea” el canto en labios de los redimidos (57,19). La raíz hebrea por “crear”, referida al pueblo (43,7), indica la nueva relación que el Señor establece con su pueblo, mediante la cual la nación pecadora se transforma en la comunidad que proclama la gloria de Dios (43,21). La creación, contemplada desde la perspectiva de la criatura, consiste en la relación que se establece entre la criatura y el creador, gracias a la cual la criatura percibe en el creador el fundamento de su ser. El Señor curará, guiará, pacificará y consolará a su pueblo. Mediante estas acciones, Dios establece una nueva relación con su pueblo; el Señor desdeña el rencor y cura a la nación abatida, mientras el pueblo renovado proclama la paz a todos los pueblos, pues anuncia a todas las naciones que Yahvé es el artífice de su redención.

En contraposición al destino de los redimidos que anuncian la paz (57,19), los malvados carecen de ella (57,21; véase 48,22), pues la desobediencia a la ley (*tôrâ*) les priva de la armonía (*ṣedāqâ*) que engendra la paz (*šālôm*). El mar agitado representa a los perversos (57,20; véase 43,16; Judas 13), que en lugar de entonar cantos arrojan cieno y lodo, símbolos del pecado que encenaga el camino que conduce al Monte Santo.

El ayuno agradable a Dios (58,1-14)

58 [1] Clama a voz en grito, no te *contengas*;
como cuerno levanta tu voz
y denuncia a mi pueblo *por* su rebeldía,
y a la casa de Jacob *por* sus pecados.
2 Me buscan día a día y les agrada conocer mis caminos,
como si fueran gente que practica la *justicia*
y no hubiesen abandonado el *derecho* de su Dios.
Me preguntan por las leyes justas
y les agrada la *cercanía* de su Dios.

3 ¿Para qué ayunamos, si no lo ves?
¿Para que nos *mortificamos* si no te enteras?
Mirad, cuando ayunabais lo hacíais por interés,
mientras explotabais a todos vuestros obreros.
4 Es que ayunáis *entre litigios* y *pleitos*,
dando puñetazos *con malicia*.
No ayunéis como hoy,
si queréis hacer oír vuestra voz en las alturas.
5 ¿*Es* ése el ayuno que yo elijo
como día de *mortificación para* el hombre?
¿*Acaso* al *hecho* de agachar la cabeza como un junco,
al saco, y al esparcir ceniza,
lo llamáis ayuno y día grato a Yahvé?

6 ¿*Acaso* no será éste el ayuno que yo elija?:
deshacer los nudos de *iniquidad*,
soltar las coyundas de la *opresión,*
dejar en libertad a los *oprimidos*, y *romper* todo yugo.
7 ¿*Acaso* no *consistirá* en partir tu pan *con* el hambriento,
y recibir en *tu* casa a los pobres sin hogar?
¿*Que* cuando veas al desnudo lo cubras
y no te *desentiendas* de tu semejante?

8 Entonces *brillará* tu luz como la aurora
y tu herida se curará rápidamente.
Te precederá tu justicia
y la gloria de Yahvé te seguirá.

9 **Entonces clamarás y Yahvé te responderá;**
pedirás socorro y *él* dirá: «Aquí estoy».
Si apartas de ti *toda opresión*,
***si* no *acusas* con el dedo *ni* hablas *con* maldad,**
10 ***si* repartes tu pan *con* el hambriento**
y *sacias al afligido,**
resplandecerá tu luz en las tinieblas
y *tu oscuridad se hará* mediodía.
11 **Yahvé te guiará *siempre, te saciará en la tierra árida**,**
dará vigor a tus huesos* y serás como huerto regado,
o como manantial *donde* nunca faltan las aguas.
12 ***Reedificarás* tus *viejas* ruinas,**
levantarás los cimientos de generaciones pasadas,
se te llamará Reparador de brechas,
Restaurador de *casas en ruinas.**

13 **Si *detienes tus pasos* el sábado**
y *evitas* hacer *negocios* en el día santo,
y llamas al sábado «Delicia»,
y al día santo de Yahvé «Honorable»,
y lo honras evitando tus viajes y *trabando tus negocios*,
14 **te deleitarás en Yahvé.**
Yo te haré cabalgar sobre los altozanos de la tierra.
Te alimentaré con la heredad de Jacob, tu padre
–la boca de Yahvé ha hablado–.

V. 10 Lit. «si das al hambriento tu espíritu (griego: el pan de tu alma) y al afligido dejas saciado». El término hebreo en cuestión también significa «apetito» o «deseo».

V. 11 La palabra traducida como «tierra árida» es un *hapax*; denota un lugar sin agua.

V. 12 Otros: «de senderos frecuentados».

La temática de 56,9 - 57,21 ha descrito el pecado del pueblo y ha anunciado la salvación de quienes se amparan en Dios. En el seno del pueblo pecador, los siervos constituyen la comunidad leal al Señor (54,17; 56,6), comunidad constituida por los israelitas fieles y los extranjeros que se han adherido a Yahvé. Los siervos dan testimonio de la vigencia de la alianza y, haciendo lo que agrada al Señor (56,1.4), indican al resto del pueblo el camino que conduce al

Monte Santo. Pero la ruta que conduce al Monte Santo está plagada de obstáculos (57,14). Los obstáculos se refieren, metafóricamente, al comportamiento idolátrico que atenaza al pueblo y le aleja de Dios. Por esa razón, el contenido de 58,1-14 expone, envuelto en la temática del ayuno y el sábado, la injusticia que el pueblo debe rechazar y la misericordia que debe practicar para traslucir la luz de Yahvé.

La textura literaria de 58,1-14 muestra la repetición de palabras significativas: "clamar" (58,1.5.9.12.13), "día" (58,2.3.4.5.13) y "justicia" (58,2.2.13.13). La repetición puede deberse a la procedencia dispar de las sentencias, pero el autor ha conferido a 58,1-14 una estructura precisa, donde las repeticiones recalcan la necesidad urgente de conversión por parte del pueblo, y también del lector. Desde una perspectiva pedagógica dividimos el pasaje en cinco secciones: 58,1-2.3-5.6-7,8-12.13-14.

La primera sección (58,1-2) comienza señalando cómo el Señor exige a quien proclama su palabra que denuncie la rebeldía y el pecado del pueblo (58,1; véase Mi 3,8). La palabra "rebeldía" refiere delitos judicialmente perseguibles (véase Ex 22,8), y es también el concepto jurídico que expresa la segregación de una región que forma parte del estado (2 R 8,20.22: Edom se separó de Judá); y, en ese sentido, revela la situación del pueblo que ha roto su relación con Dios (1,2; 43,27; 66,24). La voz "pecado" define los extravíos que precipitaron al pueblo hacia la ruptura de la alianza, y connota también los desmanes cometidos a causa de la ruptura. Por tanto, la invectiva contra la rebeldía y el pecado no arremete sólo contra el aspecto externo de la maldad, sino que denuncia, sobre todo, la ruptura de la alianza por parte de la nación.

Aunque el pueblo haya quebrado la alianza con Dios, el Señor continúa revindicando a su pueblo para sí; lo hace valiéndose de dos títulos. El primero, "mi pueblo", revela que, a pesar de la rebeldía, la nación sigue siendo el pueblo de Dios. El segundo, "casa de Jacob", rememora, por una parte, que Dios mantiene vigente la promesa hecha a los patriarcas (véase Dt 9,5); y, por otra, evoca la perversidad del pueblo, pues la raíz hebrea presente en "Jacob" alude también al que engaña (Gn 27,36; Os 12,4), y a "lo escabroso" (40,4).

Seguidamente, la voz divina relata que el pueblo, inconsciente de la dimensión de su rebeldía, sigue buscando al Señor y desea conocer su voluntad (58,2). La decisión de "buscar al Señor" es crucial

en la Escritura (Sal 14,2; 63,2; 70,5; Is 55,6; Jr 29,12; 2 Cro 15,2), al igual que el empeño por conocer los caminos de Dios, metáfora de su voluntad (Jr 5,4; 10,2). El pueblo busca a Dios como lo haría una comunidad que viviera la justicia y practicara el derecho, es decir, como si fuera una comunidad armoniosa que reflejara el orden bueno que Dios diseñó para el cosmos durante el proceso creador (véase Gn 1,31). Sin embargo, la existencia del pueblo no se caracteriza por la justicia, sino que rezuma maldad (57,3-13).

El pueblo, inconsciente de su pecado, desea conocer las leyes justas y desea gozar con la vecindad del Señor. La expresión "leyes justas" contiene los vocablos "derecho" (*mišpāṭ*) y "justicia" (*ṣᵉdāqâ*), y denota la voluntad del pueblo por conocer el proyecto divino que llena de paz y armonía las relaciones sociales. El Señor exige a quienes predican su palabra que denuncien la conducta religiosa del pueblo; no porque los ritos sean malos en si mismos, sino porque bajo la falsa piedad de la nación late la rebeldía y el pecado, que manifiestan la ruptura de la alianza por parte del pueblo.

La segunda sección (58,3-5) recrimina, mediante el ropaje literario del diálogo entre Dios y su pueblo, la práctica del ayuno y la mortificación. La Ley prescribía el ayuno para el día de la Expiación (Lv 23,26-32), pero también se ayunaba para conmemorar los aniversarios de duelo (Za 7,1-5; 8,18-19). Durante las épocas difíciles se multiplicaron los ayunos para implorar la misericordia divina (Jr 36,6.9; Jon 3,5). La raíz del término "mortificación" caracteriza, en este caso, la penitencia cultual (Lv 16,29.31; Nm 29,7). La última etapa del periodo persa fue un tiempo difícil en que debió de menudear el ayuno y la mortificación.

Quienes ayunan censuran la actitud de Dios, que desoye su penitencia (58,3; véase Mal 3,14). Yahvé ignora el ayuno y la mortificación porque quienes realizaban estas practicas lo hacían persiguiendo su propio interés, mientras explotaban a sus obreros. El vocablo hebreo por "interés" se refiere en 58,3.13 a los negocios, y ciertamente los dividendos de quienes ayunan proceden de la extorsión contra los jornaleros. En definitiva, quienes ayunan lo hacen para implorar de Dios la prosperidad del negocio levantado sobre la explotación de los débiles, a quienes vejan con litigios y puñetazos (58,4a); y por eso Dios desoye este ayuno y lo prohíbe expresamente (58,4b; véase 1,10-15; Am 5,21-23).

Quienes hacían penitencia se vestían de saco (véase Jon 3,5), echaban ceniza sobre su cabeza, se inclinaban implorando el perdón y pensaban que el día del ayuno era un día grato para Yahvé. La expresión “día grato” señala la ocasión en que Dios favorecería a su pueblo (56,7; 61,2). Pero el Señor refuta también el aspecto externo de quienes hacen penitencia, pues no la hacen implorando la conversión, sino que, habiendo quebrado la alianza mediante sus rebeldías, rezan para conseguir la prosperidad de sus negocios (58,5). El Evangelio de Mateo recoge la crítica isaiana contra el ayuno interesado, y censura a quienes ayunan para obtener la admiración de los hombres (58,3-5; véase Mt 6,16).

Censurado el ayuno inútil, la tercera sección describe el ayuno agradable a Dios (58,6-7). Mediante preguntas retóricas, el Señor traza las características de la verdadera piedad, que consiste en liberar al oprimido, partir el pan con el hambriento, cobijar a los pobres, vestir al desnudo y socorrer al prójimo. La obligación de socorrer al prójimo alude al compromiso de los israelitas de ayudar a sus hermanos de raza abocados a la miseria o a la esclavitud. La Escritura denuncia, a menudo, el incumplimiento de este precepto (3,15; 10,2; Am 4,1; 8,4; Sal 9,19; Pr 30,14). Las características del ayuno proclamadas por Dios constituyen el núcleo de la exigencia social que recorre el AT. A modo de ejemplo, observemos que el compromiso en favor de los pobres figura ampliamente en el mensaje profético (1,16-17; 33,15; Jr 34,8-9; Am 5,14.21-23; Mi 6,6), la liberación de los oprimidos concreta la misión del Siervo (42,6; 49,8), y la práctica de la misericordia connota la tarea de Obed (2 Cro 8,9-15) y Tobit (Tb 1,3.8.16-17) entre muchos otros.

La temática de 58,6-7 expone el contenido de la exigencia divina con el objetivo de que el pueblo retorne la alianza que quebró con sus rebeldías, pues la alianza es el único pacto que permitirá que la nación pueda sentirse de nuevo pueblo de Dios (véase Lv 26,3.12). El Evangelio de Mateo recoge, en la descripción del juicio final, las exigencias proclamadas en 58,6-7 como pauta que confiere la salvación o la condena a quienes se presentan ante el Señor (Mt 25,31-40).

El cuarto apartado describe las características del pueblo transformado gracias al acatamiento de los preceptos divinos (58,8-12).

La luz que irradia el pueblo redimido brillará como la aurora, y su herida quedará curada (58,8). Veamos el significado metafórico de la luz y de la herida.

La mención de la luz que resplandece en el pueblo consiste en la gloria de Dios, es decir, en la presencia divina que anida en él (60,1; 62,2). El pueblo que ha rehecho la alianza cumple los mandamientos, y por eso manifiesta la justicia, refleja la gloria de Dios (58,8) y experimenta el amparo divino (58,8; véase 52,12; 54,14-17). Los términos "luz" y "justicia" literalmente dicen "tu luz" y "tu justicia". El pueblo no refleja su propia luz ni su propia justicia, sino la luz y la justicia que emanan de la presencia de Dios que mora en su seno; pues cuando el pueblo cumple las cláusulas de la alianza se convierte en testimonio de la salvación de Yahvé, y por eso refleja la luz y la justicia de Dios. En segundo lugar, la herida del pueblo quedará curada. En 57,17 se afirma que el Señor, dolido por la codicia de su pueblo, le hirió, pero sin descubrir su intervención.

La referencia a la herida puede aludir, simbólicamente, a la época del exilio, cuando Dios abandonó por un instante a su pueblo (54,8); pero la referencia no se agota en el destierro, pues siempre que el pueblo se aleja de Dios siente la herida provocada por las garras de los ídolos (48,18). Cuando el pueblo cumple los preceptos divinos se restaña su herida, pues rehace la alianza con Yahvé, y, reconstruida la alianza, la nación refleja la presencia de Dios que le guía.

La manera en que Dios acompaña al pueblo redimido es análoga a la forma en que guió al pueblo liberado de la esclavitud de Egipto. A lo largo de la ruta del desierto, el Señor marchaba delante de su pueblo en forma de columna de nube durante el día y en columna de fuego durante la noche (Ex 13,21). La nube y el fuego simbolizan la presencia divina: la nube representa la gloria de Dios (Ex 40,34.38), y el fuego rememora la zarza que arde sin consumirse, desde la que resuena la voz divina que envía a Moisés a rescatar al pueblo esclavizado (Ex 3,1-10). El Tercer Isaías muestra cómo el Señor libera a su pueblo de la idolatría, eco de la esclavitud de Egipto, para conducirlo al Monte Santo, resonancia de la tierra prometida; y señala también cómo durante el camino, imagen de la ruta del desierto, sigue al pueblo la gloria de Dios, recuerdo del fuego, y le precede la justicia, figura de la nube (58,8).

El pueblo se quejaba de la lejanía de Dios (58,3), pero en el momento en que reconstruye la alianza, mediante el cumplimiento de los preceptos, percibe el auxilio de Dios que le dice «Aquí estoy» (58,9). Esta locución indica la inmediatez de la respuesta y la decisión divina de amparar a su pueblo.

Sin embargo, el pueblo no manifiesta automáticamente la gloria de Dios. El pueblo que camina en las tinieblas resplandecerá (58,10b; véase 9,1) cuando abandone la maldad, deje de practicar la opresión, comparta el pan con el hambriento y ayude al necesitado (58,9b-10; véase 58,6-7). Cuando el pueblo rechace la idolatría, simbolizada mediante la tiniebla, irradiará la luz, símbolo de la presencia liberadora de Dios en su seno. La irrupción de la luz denota metafóricamente que el pueblo ha sido creado de nuevo por Dios (véase 43,1-7) y, como pueblo vuelto a crear, refleja la gloria de Dios (58,8; véase 43,7) y trasluce el orden que Dios deseó para la creación (véase Gn 1,31).

La observancia de los mandamientos certifica que el pueblo se deja guiar por Dios; y, cuando el Señor guía a su pueblo, lo transforma. La transformación de la nación pecadora en el pueblo que revela la gloria de Dios aparece en la simbología reflejada por dos metáforas (58,11.12).

En primer lugar, el pueblo pecador aparece bajo la metáfora de la tierra árida (58,11; véase 43,19; 44,3), y se caracteriza por la falta de vigor propia del idólatra (58,11; véase 40,30). Pero en el momento en que se deja guiar por el Señor, cuando cumple sus preceptos, se convierte en el pueblo que irradia la luz y la justicia de Dios (58,8), pueblo simbolizado mediante la metáfora del huerto regado y el manantial de aguas perennes (58,11). Esta alegoría se recrea en las imágenes de 44,3-4, donde el pueblo pecador, simbolizado por la tierra seca, recibe la bendición divina, representada por el agua que Dios vierte sobre el yermo, para convertirlo en la alameda frondosa junto a la corriente de agua, metáfora de la presencia de Dios en su seno.

En segundo lugar, la profecía recrea la transformación del pueblo mediante la descripción de la reconstrucción de Sión (58,12; 61,4; véase Ne 3-4). La ciudad derruida simboliza al pueblo sumido en la idolatría (49,19); pero, aunque Sión esté atenazada por la maldad, el Señor augura su reconstrucción (44,26), ya que llama a los constructores y ahuyenta a quienes la demolieron (49,17). El Señor reconstru-

ye con piedras preciosas (54,11b-12), metáfora de su presencia, la ciudad antaño azotada por los vientos, símbolo de la idolatría (58,11a); y por eso los israelitas y los paganos corren hacia Sión, que ensancha su espacio para acoger a quienes llegan (49,19.22-23; 54,2-3). La observancia de los mandamientos convierte a los moradores de Sión en reparadores y restauradores de la ciudad, no desde la perspectiva arquitectónica, sino desde la óptica teológica, pues la fidelidad a la alianza posibilita que a través del pueblo leal resplandezca la luz y la justicia de Dios.

El Evangelio de Juan reinterpreta la profecía isaiana. La lealtad al Señor convierte al pueblo en manantial de agua perenne (58,11), y quien beba el agua que Jesús ofrece se convertirá en fuente de agua que mana para la vida eterna (Jn 4,14). Dios es la luz que ilumina a su pueblo (58,10), y Jesús es la luz del mundo (Jn 18,12).

La segunda sección censuraba la práctica desenfocada del ayuno y la mortificación (58,3-5), y la quinta establece las características de la auténtica observancia del sábado (58,13-14; 56,2). El descanso sabático constituye el memorial que celebra el señorío divino sobre la creación (Ex 20,11), y rememora la ocasión en que Yahvé liberó al pueblo de la esclavitud de Egipto (Dt 5,15). La solemnidad del sábado celebra la intervención salvadora de Yahvé; por eso es el "día santo" (58,13).

La espiritualidad del sábado estriba en que los israelitas honren la santidad de Yahvé, manifestada en su exclusiva soberanía sobre el cosmos y la historia. De la espiritualidad sabática deriva la norma que prohíbe las tareas serviles, expresadas bajo la locución "apartar el pie", y que veta los viajes y los negocios (58,13). La función del descanso sabático estriba en que los israelitas puedan recordar ese día la santidad de Yahvé. Cuando la observancia del sábado expresa la santidad divina se convierte en un día "honorable" y en una "delicia" para el pueblo. La raíz hebrea por "deleitarse" denota a quienes se nutren con el alimento divino (55,2) que mana de Jerusalén (66,11), y dicho alimento no es otro que la Ley (2,3). El término "honorable" presenta la misma raíz que aparece en la locución "gloria de Yahvé" (58,8). Por tanto, los israelitas celebran el sábado con dignidad cuando dedican el tiempo a nutrirse de la Ley, para poder manifestar, a través de la conducta digna, la gloria de Dios.

Quien guarda el sábado experimenta cómo Dios le hace cabalgar sobre los altozanos de la tierra y percibe cómo le alimenta con la heredad de Jacob (58,14). La expresión «te haré cabalgar sobre los altozanos de la tierra» figura también, literalmente, en el Cántico de Moisés (58,14; véase Dt 32,13); y la locución «heredad de Yahvé» aparece en el mismo canto para relatar la preferencia y la salvación que Dios ha concedido a su pueblo (58,14; véase Dt 32,9). La invitación a observar el sábado recupera el contenido del Cántico de Moisés, para señalar que el israelita que observe el sábado se transformará en testimonio de la actuación de Yahvé, del mismo modo que el cántico entonado por Moisés celebra la liberación que Dios ha concedido a su pueblo (Dt 31,30; 32,1-43.44). La alusión al sábado concluye con la rúbrica solemne «la boca de Yahvé ha hablado» (58,14; véase 1,20; 40,5); la voz profética es la boca de Dios, y certifica que el Señor cumplirá su palabra con quienes observen la entidad teológica del sábado.

Liturgia penitencial (59,1-21)

59 [1] **Mirad, no es demasiado corta**
la mano de Yahvé para salvar,
ni es duro su oído para oír,
[2] **sino que son vuestras faltas**
las que os separaron de vuestro Dios,
y vuestros pecados le hicieron esconder
su rostro para no *oíros*.
[3] **Vuestras manos están manchadas de sangre**
y vuestros dedos de culpa,
vuestros labios hablan falsedad
y vuestra lengua *profiere* perfidia.
[4] **No hay quien clame con justicia**
ni quien juzgue con lealtad.
Confían en la nada y *aducen* falsedad,
conciben malicia y dan a luz iniquidad.
[5] ***Provocan* que las víboras* rompan su cascarón,**
y tejen telas de araña;
el que come de sus huevos muere,
y si *los aplastan* sale una víbora.
[6] **Sus hilos no sirven de *vestido***

ni con sus tejidos se pueden cubrir.
Sus obras son obras inicuas
y en sus manos hay acciones violentas.
7 Sus pies corren *hacia* el mal
y se apresuran a verter sangre inocente.
Sus proyectos son proyectos inicuos,
destrucción y quebranto *rezuman* sus caminos.
8 No conocen el camino de la paz,
ni hay derecho en sus pasos.
Tuercen sus caminos para provecho propio,
ninguno de los que los *cruza* conoce la paz.

9 Por eso se alejó de nosotros el derecho
y no nos alcanzó la justicia.
Esperábamos la luz, y hubo tinieblas;
la claridad, y anduvimos *a oscuras*.
10 Palpábamos la pared como los ciegos
y vacilábamos como *quienes* no tienen ojos.
Tropezamos al mediodía como si fuera al anochecer,
y habitamos entre los sanos* como los muertos.
11 Todos gruñimos como osos
y zureamos sin cesar como palomas.
Esperábamos el derecho y no lo hubo;
la salvación, y se alejó de nosotros.
12 Porque *son* muchas nuestras rebeldías *ante ti,*
y nuestros pecados testifican contra nosotros,
pues nuestras rebeldías nos acompañan
y conocemos nuestras culpas:
13 *nos rebelamos y renegamos* de Yahvé,
nos apartamos de nuestro Dios,
hablamos de opresión y revueltas;
concebimos y *musitamos* en el corazón palabras engañosas.
14 El *derecho* ha sido rechazado
y la justicia queda lejos;
la verdad ha tropezado en la plaza
y la rectitud no puede entrar.
15 La verdad se echa en falta
y quien se aparta del mal *padece el expolio.*

Yahvé lo *ha visto* y *le duele* que no *exista* el derecho.
16 *Ha visto* que no había nadie
y se *ha extrañado* de que no hubiera intercesor;
entonces *con* su brazo *le ha salvado*,
y *le ha sostenido con* su justicia,
17 *pues* se *ha puesto* la justicia por coraza
y el casco de salvación en su cabeza;
se *ha puesto* como túnica vestidos de venganza
y *se ha puesto el celo* como manto*.
18 Pagará *a cada uno* según su *merecido*:
***a* sus opresores, ira; *a* sus enemigos, represalia.**
Dará a las islas su merecido.
19 Temerán desde Occidente el nombre de Yahvé,
y desde Oriente verán su gloria,
pues vendrá como un torrente encajonado,
***empujado* con fuerza *por* el soplo de Yahvé.**
20 Vendrá *como redentor para Sión*
y para los de Jacob que se conviertan de su rebeldía
–oráculo de Yahvé–.

21 *Por mi parte,* ésta es mi alianza con ellos, dice Yahvé. Mi espíritu que *está* sobre ti y mis palabras que he puesto en tus labios, no caerán de tu boca ni de la boca de tu descendencia, ni de la boca de la descendencia de tu descendencia, dice Yahvé, desde ahora y *por* siempre.

V. 5 Describe un tipo impreciso de serpiente.

V. 10 *Hapax*; el término traducido por «sano» parece derivado de la palabra «grasa».

Vv. 15b-17 Algunos traducen los verbos en pasado: «vio, se puso, etc.».

V. 20 Algunos entienden: «pero vendrá a Sión un Redentor».

La perícopa 58,1-14 ha explicado la conducta que el pueblo debería observar para reflejar la justicia y la gloria de Dios, y ha envuelto la exposición con el ropaje teológico concerniente a la observancia del sábado y a la práctica coherente del ayuno y la mortificación. Pero aunque el Señor esté dispuesto a salvar a su pueblo (57,13b.14-15.18), la nación rebelde permanece apegada a la idolatría (57,10-

13a); por eso, el desarrollo de la profecía ofrece al pueblo y al lector una liturgia penitencial para que el pueblo rechace los falsos dioses y se adhiera a Yahvé (59,1-21).

El mensaje de 59,1-21 puede estructurarse en cuatro secciones. La primera señala la disposición salvadora de Dios, a la vez que reitera el pecado del pueblo (59,1-8). La segunda constituye la confesión de perdón que entona el pueblo malvado (59,9-15a). El tercer apartado comenta la actuación salvadora de Dios en favor de su pueblo (59,15b-20). La última sección, en prosa, confirma el perdón que Dios ha otorgado a la nación mediante la alianza que establece con su pueblo (59,21).

La voz profética, a lo largo de la primera sección (59,1-8), reitera la capacidad salvadora de Yahvé y atribuye la lejanía de Dios, experimentada por el pueblo, al propio pecado de la nación. La voz profética inicia su discurso utilizando la expresión "mirad" para confrontar la disponibilidad salvadora de Dios con el pecado del pueblo (59,1; véase 58,3). La mano de Dios no es demasiado corta para salvar (59,1; véase 50,1; Nm 11,23), ni su oído es incapaz de oír (véase Ex 3,7). Son los pecados de la nación los que han provocado que Dios dejara de mirar a su pueblo (59,1; véase Dt 31,17). La expresión "la mano de Dios" y la referencia al "oído de Dios" constituyen dos antropomorfismos que denotan el poderío y el conocimiento divino sobre los acontecimientos humanos.

La magnitud del pecado es puesta de manifiesto mediante el cúmulo de palabras utilizadas para describir la conducta perversa: faltas, pecados, manchas de sangre, culpa, falsedad, perfidia, falta de justicia, carencia de lealtad, malicia, iniquidad, obras inicuas, acciones violentas, mal, destrucción y quebranto. La actitud pecaminosa atañe a todos los ámbitos de actuación personal: las manos y los dedos, que concretan la ejecución del mal; los labios y la lengua, que denuncian y calumnian; y los pies, que aluden a la planificación de la actuación perversa. Igualmente el pecado atenaza la estructura social: no hay quien clame a favor de la justicia, en referencia a los profetas; ni hay quien juzgue con equidad, con relación a los jueces.

La descripción del pecado corre pareja con la exposición de la maldad del pueblo citada en el Prólogo del libro (1,15), y alude también a la censura de la anarquía que impera en Jerusalén (3,1-15).

Dicha analogía recalca que el pecado es una constante en la vida del pueblo; pero, aun en el seno de la actitud pecadora, también es permanente la invitación para que la nación se convierta y se convierta en testigo de la intervención salvadora de Dios.

La opción profunda de la que brotan las acciones pecaminosas es la idolatría. Los perversos «se confían en la nada» (59,4). El término "nada" (*tōhû*) traduce la raíz hebrea que define la naturaleza de los ídolos (41,29; 44,9). Recordemos que esta voz define también la naturaleza de la tierra antes de iniciarse el proceso creador, cuando la tierra «era caos (*tōhû*) y confusión (*bōhû*)» (Gn 1,2). El idólatra se opone al proyecto "muy bueno" que Yahvé deseó para el cosmos (Gn 1,31); por eso, sus acciones instauran un orden diverso al que el Señor diseñó para la humanidad. El orden deseado por Dios era "muy bueno" (Gn 1,2), mientras la confusión establecida por los idólatras reside en la falsedad, la malicia y la iniquidad (59,4; véase Sal 7,15; Jb 15,35).

La perfidia idolátrica aparece descrita con la metáfora de la víbora y la tela de araña que entrampa y acaba con la vida de quienes las tocan. El término hebreo traducido por la palabra castellana "víbora" alude a una especie incierta de ofidio (11,8; 14,29). La incertidumbre procede del desconocimiento de los nombres que recibían las diferentes especies de serpientes; pero, desde la perspectiva textual, la imprecisión del término evoca la confusión que acompaña a la descripción del medio idolátrico, el cual suele aparecer bajo un vocabulario y una sintaxis confusas (véase 40,19-20; 44,9-20). La simbología de la víbora, que describe el comportamiento de los idólatras, es utilizada en el NT para censurar la conducta de los fariseos (Mt 3,7).

La idolatría, además de generar confusión, es inútil: las obras de los idólatras «no sirven como vestido, ni sus tejidos para cubrirse» (59,6; véase 44,9). Pero la idolatría no se restringe a la actitud teórica de confusión e inutilidad; se concreta en la maldad que se percibe en el derramamiento de sangre inocente (Pr 1,16; véase Rm 3,15-17), en los proyectos inicuos y en los planes tortuosos (véase 47,15b); por eso, los idólatras carecen de paz e ignoran el derecho (59,8). La voz "paz" (*šālôm*) designa la armonía (*ṣedāqâ*) que caracteriza la comunidad que cumple la Ley de Dios (*tôrâ*); y el término "derecho" (*mišpāṭ*) define la manifestación, en el seno de la comunidad, del orden

implantado por Dios en el cosmos. Los malvados han abandonado a Yahvé para entregarse a los ídolos (*tōhû*); por eso, todos sus proyectos permanecen ajenos a la paz (*šālôm*) que brota de justicia (*ṣᵉdāqâ*) e implanta el derecho (*mišpāṭ*).

La segunda sección muestra cómo el pueblo reconoce su propia culpa (59,9-15b). No es la desidia divina, sino el pecado, quien ha instaurado la distancia entre Dios y su pueblo. El pecado, al haber alejado a la nación de la justicia (*ṣᵉdāqâ*) y del derecho (*mišpāṭ*) (59,9a), le impide que viva en armonía (*ṣᵉdāqâ*) y manifieste el orden bueno (*mišpāṭ*) que Dios proyectó para el cosmos (véase Gn 1,31). La temática de 59,9b-15a muestra el pecado del pueblo desde una doble perspectiva. En primer lugar, señala la falsedad con que la nación esperaba la irrupción del "Día de Yahvé" (59,9b-11); en segundo lugar, concreta de nuevo los pecados del pueblo (59,12-15a).

El contenido de 59,9b-11 denuncia la falsa esperanza que el pueblo había depositado en la irrupción del "Día de Yahvé". Esta expresión no aparece expresamente, pero su significado teológico recorre el mensaje de 59,9b-11. ¿En qué consiste el día de Yahvé?

La profecía de Amós muestra cómo los israelitas, confiados en la preeminencia de ser el pueblo elegido (véase Dt,7,6), esperaban la intervención con la que el Señor destruiría a los malvados y salvaría a su pueblo. En ese día, llamado "Día de Yahvé", debería manifestarse la luz y la claridad sobre el pueblo leal, mientras las tinieblas y la oscuridad cubrirían a los malvados. Los israelitas del tiempo de Amós ansiaban la llegada del día de Yahvé, pues pensaban que experimentarían la salvación y verían la destrucción de los perversos. Sin embargo, los israelitas a quienes se dirige Amós (Am 5,18-20) pensaban que ellos eran los buenos y consideraban malvados a los demás. Creían que con la llegada del día de Yahvé gozarían de luz, y los demás padecerían la tiniebla. Amós arremete contra la falsa esperanza del pueblo infiel que inútilmente espera en favor suyo la irrupción del "Día de Yahvé". El grupo perverso sobre el que se precipitará la ira divina está formado por la comunidad desleal que, ingenuamente, pretende que Yahvé se manifieste a favor suyo cuando claree el día esperado.

De manera análoga a la expresión de Amós, el contenido de 59,9b-11 muestra cómo el pueblo al que se dirige el texto isaiano esperaba la irrupción favorable de ese "día". El pueblo perverso ansiaba la

llegada de la luz y la claridad, metáforas de la actuación redentora de Dios (59,9b). Seguramente la práctica del ayuno y la mortificación (58,3) les hacía pensar que el "Día de Yahvé" les sería favorable; pero su conducta es perversa (59,3-8); por eso, en lugar de encontrar la salvación, expresada tras la irrupción de la luz radiante, han experimentado la ausencia de Yahvé simbolizada en la imagen de la oscuridad, la tiniebla y el anochecer (59,9b.10b; véase Jr 8,15).

El pueblo permanece ciego, continúa siendo incapaz de cumplir los preceptos divinos y de palpar la actuación de Dios en la historia (59,10a; véase 42,18-25). La nación, que no quiso alimentarse con la Ley de Dios, tropieza ahora con la exigencia de los preceptos divinos (59,10b; véase Dt 28,29). La comunidad que hubiera podido vivir sana y pingüe obedeciendo los mandamientos, deambula como muerta (59,10c). El pueblo, contrariado por la adversidad del "Día de Yahvé", aparece bajo la metáfora del oso que gruñe y la paloma que zurea (59,10). La nación esperaba la irrupción del derecho y la salvación. Pero la salvación y el derecho no sólo no se han instaurado, sino que se han alejado del pueblo (59,11).

El mensaje de 59,12-15a concreta el pecado que aleja al pueblo de la vivencia del derecho y del gozo de la salvación: rebeldía, culpa, reniego, lejanía de Dios, práctica de la opresión y la revuelta, engaño, rechazo de la justicia y el derecho, mentira y cerrazón ante la verdad. Otros pasajes del AT refieren la intensidad (véase Jr 14,7) y gravedad (véase Sal 51,1) del pecado; pero en 59,3-8.12-15a aparece la enumeración precisa que delata cómo la maldad ha penetrado en los entresijos del pueblo. El Evangelio de Juan relee la confrontación entre la luz y las tinieblas en clave cristológica. Jesús es la luz del mundo, y quien le sigue no camina en la oscuridad (metáfora del pecado), sino que tiene la luz de la vida, símbolo de la salvación definitiva inaugurada por Cristo (59,9b; véase Jn 8,12).

La tercera sección refiere el perdón que el Señor concede a su pueblo (59,15b-20). La nación ha reconocido la ignominia (59,1-8) y la magnitud de su pecado (59,9-15a). Dios ve el oprobio de su pueblo (59,15b-16) y se reviste de majestad (59,17-19) para rescatarlo (59,20). El pueblo se había quejado de que la mano del Señor fuera corta para salvar y su oído duro para escuchar (59,1), pero el Señor despliega su brazo para salvar y sostener al pueblo con su justicia

(59,16; véase 63,5). El brazo constituye el símbolo del poder de Dios (véase 40,11), y la mención de la justicia concreta la intervención salvadora de Dios. El poema describe al Señor con la indumentaria de un guerrero (59,17; véase Sb 5,17-23), y muestra la intensidad de su intervención con la metáfora de las aguas bravas de un torrente encajonado. El Señor se reviste de justicia, salvación, venganza e indignación. Derramará la indignación y la venganza sobre los adversarios, y verterá la justicia y la salvación sobre los hijos de Jacob que se conviertan de su rebeldía. Los adversarios aparecen bajo la calificación de enemigos, opresores y moradores de las islas. La referencia a las islas permite circunscribir a los adversarios bajo la categoría de los idólatras, pues el término "islas" alude, a menudo, a quienes son ajenos a Yahvé (véase 49,1).

La salvación de los hijos de Jacob (véase 41,14), símbolo de los miembros del pueblo, se realiza mediante la redención. La raíz hebrea por "redimir" señala, una vez más, que el Señor actuará como *gō'ēl* de su pueblo (véase 44,6); y cuando el texto adjudica a Yahvé el papel de *gō'ēl* recalca el parentesco entre Dios y su pueblo (véase Lv 25,23-25). El rescate restañará la rebeldía de la nación y restaurará los lazos de la alianza entre Dios y su pueblo. El poema concluye con la rúbrica «oráculo de Yahvé» (59,29), que corrobora que es Dios quien habla en primera persona, y subraya, de ese modo, la decisión divina de salvar al pueblo rebelde.

El planteamiento de 59,15b-20 puede relacionarse con la perspectiva del Apocalipsis Mayor (caps. 24-27), pues ambos bloques refieren el triunfo del plan de Dios sobre la tiranía del mal. El Apocalipsis Mayor anuncia el triunfo del plan de Dios al final de los tiempos sobre el mal imperante; la naturaleza del mal es descrita simbólicamente en los oráculos contra las naciones (caps. 13-23). De esta manera, el texto apocalíptico vierte sobre el creyente la esperanza para poder vivir la fe en los momentos de prueba. Los textos apocalípticos confiesan la salvación futura, porque sus autores saben que en el pasado el Señor salvó a su pueblo: Dios salvó a Israel de la esclavitud de Egipto (Dt 6,21), y por medio de Ciro liberó a los deportados en Babilonia (41,1-1.25); por tanto, los autores apocalípticos pueden afirmar que la nación experimentará la victoria final simbolizada en la imagen del retorno a Jerusalén de los israelitas dispersos por el orbe (27,12-13).

Mediante el anuncio del triunfo del proyecto divino, el Apocalipsis Mayor y el contenido de 59,15b-20 confieren a los moradores de Judá y Jerusalén la entereza suficiente para vivir la fe en los momentos de prueba. Los escritos paulinos aluden a la armadura de Yahvé, expuesta en 59,17, para describir metafóricamente la forma en que debe revestirse el cristiano para dar testimonio de Cristo (Ef 6,14-17; 1 Ts 5,8). La Carta a los Romanos recoge el contenido de 59,20 para confirmar que el Señor sellará la alianza con su pueblo y perdonará sus pecados (Rm 11,26).

La quinta sección, constituida por un versículo en prosa, reafirma la alianza entre Dios y su pueblo (59,21). La temática del oráculo permite deslindar las características de la alianza. En primer lugar, el inicio del oráculo («por mi parte, ésta es mi alianza con ellos») evoca las palabras que establecen la alianza entre Dios (El Sadday) y Abrahán: «por mi parte, ésta es mi alianza contigo» (59,21; véase Gn 17,4). En segundo lugar, la mención de la alianza que dura para siempre, rememora la alianza eterna que, según la promesa hecha a David, el Señor establecerá con su pueblo (59,21; véase 55,3). Igualmente, las palabras puestas en los labios del pueblo evocan las palabras que Dios puso en labios de David (2 S 23,2) y Jeremías (Jr 1,9). En tercer lugar, la mención de la eficacia del espíritu (véase 44,3) y la palabra (véase 40,7-8; 51,16a; 55,11) atestiguan que la alianza constituye la intervención privilegiada de Dios para convertir a la nación pecadora en el pueblo de su propiedad (véase 51,16). La alianza que Dios establece con su pueblo hunde la raíz en el pacto que selló con Abrahán y David, y deposita para siempre sobre el pueblo la vigencia del espíritu y la palabra de Dios.

La Carta a los Romanos alude al contenido de 59,21 para recalcar la alianza eterna que establecerá el Señor con su pueblo, cuando haya borrado sus pecados (Rm 11,27).

CAPÍTULO 9

JERUSALÉN, METÁFORA DE LA INTERVENCIÓN SALVADORA DE DIOS 60,1 – 62,12

La palabra profética ha imbuido al pueblo en el proceso de conversión. La nación pecadora (56,9 - 57,13) recibe la invitación divina a abandonar la maldad (57,14-21). El pueblo, consciente de la ética que Dios requiere (58,1-14), implora el perdón de Dios (59,1-20). Y el Señor, fiel a su misericordia, derrama su espíritu sobre el pueblo suplicante y restablece la alianza con la nación (59,21).

Culminado el proceso de conversión (56,9 - 59,21), el texto profético delinea el esplendor de Jerusalén, reedificada tras la alianza con Yahvé (60,1-62,12). La temática de 60,1 - 62,12 contiene tres secciones que exponen la magnificencia de la Ciudad Santa. La primera muestra cómo la gloria de la ciudad atrae a las naciones a Sión (60,1-22). La segunda presenta la figura del profeta-siervo (61,1-11). Esta figura constituye el símbolo de la comunidad de siervos de Yahvé, cuya entrega y testimonio ha hecho posible que la luz de Dios resplandeciera en el seno de la Ciudad Santa y atrajera a las naciones. La tercera sección acentúa, de nuevo, la grandeza de Jerusalén transformada por la intervención redentora de Yahvé (62,1-9). El capítulo concluye con un breve poema que hace resonar la teología isaiana, a la vez que invita al pueblo y a la humanidad ha gozar plenamente de la alianza con Yahvé (62,10-12).

La estructura de 60,1 - 62,10 constituye un tríptico literario. Los extremos (60,1-22; 62,1-9) ensalzan la magnificencia de la Jerusalén reconstruida; mientras el centro alude al profeta-siervo, símbolo triunfante de la comunidad de siervos de Yahvé, como medidor de la esplendidez de que goza la Ciudad Santa.

ESPLENDOR DE JERUSALÉN (60,1-22)

60 [1] ¡*Levántate*, *brilla*, que ha llegado tu luz,
y *resplandece* sobre ti la gloria de Yahvé!
[2] Mira, la oscuridad cubre la tierra
y la espesa nube los pueblos,
pero sobre ti amanece Yahvé
y su gloria *destella* sobre ti.
[3] Caminarán las naciones a tu luz
y los reyes al *resplandor* de tu alborada.
[4] Alza los ojos en torno y mira:
todos se reúnen y vienen a ti.
Tus hijos vienen de lejos
y *a* tus hijas *las llevan* en brazos.
[5] Al verlo te pondrás radiante,
tu corazón se asombrará y se ensanchará,
porque *volcarán* sobre ti los tesoros del mar
y *traerán* las riquezas de las naciones.
[6] Te cubrirá un sinfín de camellos,
jóvenes dromedarios de Madián y Efá.
Vienen todos de Sabá *portando* oro e incienso
y pregonando *las* alabanzas *de* Yahvé.
[7] Todas las ovejas de Quedar se apiñarán junto a ti,
los *carneros* de Nebayot estarán a tu servicio;
subirán a mi altar *como* agradable holocausto
y *enalteceré* mi honorable Casa.
[8] ¿Quiénes son esos que vuelan como *nubes*,
como palomas a su *palomar*?
[9] *Son* barcos *que acuden a* mí,
los navíos de Tarsis en cabeza,
para traer a tus hijos de lejos
junto con su plata y su oro,
por el nombre de Yahvé tu Dios,
y por el Santo de Israel que te *honra*.

[10] Extranjeros construirán tus muros
y sus reyes se pondrán a tu servicio;
ciertamente, te herí con mi cólera,
pero *con* mi *clemencia* te he *compadecido*.

11 Tus puertas estarán *siempre* abiertas,
no se cerrarán ni de día ni de noche,
para dejar entrar las riquezas de las naciones
traídas por sus reyes.
12 Pues la nación y el reino que no *te sirvan* perecerán,
esas naciones *quedarán* arruinadas por completo.
13 La gloria del Líbano vendrá *donde* ti,
el ciprés, el olmo y el boj a una,
para honrar mi Lugar Santo
y *glorificar el estrado* de mis pies.
14 Los hijos de *quienes* te humillaban
acudirán a ti encorvados;
todos los que te menospreciaban
se postrarán a tus pies,
y te llamarán "Ciudad de Yahvé"
y "Sión del Santo de Israel."
15 En vez de estar abandonada,
aborrecida y sin viandantes,
te convertiré en *hermosura* eterna,
gozo de *generaciones y generaciones.*
16 Te nutrirás con la leche de las naciones,
serás amamantada con *el pecho** de los reyes,
y sabrás que yo soy Yahvé tu Salvador,
el que te rescata, el Fuerte de Jacob.

17 En vez de bronce traeré oro,
en vez de hierro traeré plata,
en vez de madera, bronce,
y en vez de piedras, hierro.
Te pondré como *gobernante* la Paz
y por *soberano* la Justicia.
18 No se oirá hablar más de violencia en tu tierra,
ni de despojo o quebranto en tus fronteras,
sino que llamarás a tus murallas "Salvación",
y a tus puertas "Alabanza".
19 El sol no será para ti luz del día nunca más,
ni el resplandor de la luna te alumbrará de noche,
pues tendrás a Yahvé por luz eterna
y a tu Dios por hermosura.

20 Tu sol no se pondrá jamás ni tu luna menguará,
pues Yahvé será *tu* luz eterna,
y se habrán acabado *tus* días de luto.
21 Todo tu pueblo *será justo*,
***heredará* la tierra para siempre;**
***será* el retoño de mis plantaciones*,**
la obra de mis manos para manifestar mi gloria.
22 El más pequeño vendrá a ser un millar;
el más *chico*, una nación poderosa.
Yo, Yahvé, me apresuraré a cumplirlo a su tiempo.

V. 16 Griego «riquezas», metáfora de «pecho».

V. 21 Qeré y versiones: «mis plantaciones»; Ketib: «su plantación»; 1QIs[a]: «las plantaciones de Yahvé».

La temática de 59,1-21 concluía mostrando la decisión divina de rescatar entre los de Jacob a quienes se convirtieran, y de entablar con ellos una alianza para siempre (59,20-21). Ahora, el mensaje de 60,1-22 relata cómo la alianza establecida con Dios transforma al pueblo pecador en la comunidad que manifiesta la gloria divina y atrae a las naciones.

La comunidad redimida aparece bajo la imagen de la Jerusalén restaurada (60,1-22; véase 54,1-17). Desde la óptica literaria y teológica, el contenido de 60,1-22 alude al Segundo Isaías (60,4a véase 49,18a; 60,9b véase 55,5b; 60,13a véase 41,19b; 60,16b véase 49,26-27), con el que presenta también relaciones temáticas (60,4b véase 49,12.22; 43,6b-7; 60,10b véase 54,7-8). La relación muestra, como hemos observado ya, que el Tercer Isaías especifica y concreta el planteamiento teológico del Segundo. El argumento de 60,1-22 constituye una unidad teológica, pero, adoptando una perspectiva pedagógica, lo dividimos en tres secciones: 60,1-9.10-16.17-22.

La primera sección destaca cómo Jerusalén irradia el esplendor divino que atrae a las naciones (60,1-9). El poema invita al pueblo, antaño envuelto en el pecado (59,3-15a), a levantarse (60,1). La nación puede erguirse porque Yahvé ha rehecho la alianza (59,21). La alianza propicia que la luz y la gloria de Yahvé refuljan en el pueblo, pues la gloria y la luz indican la presencia de Dios en medio de su comunidad (véase 58,8). En contraposición a la luz y la gloria que

se manifiestan en Sión, el texto señala la oscuridad que cubre la tierra y la espesa niebla que ensombrece los pueblos.

Las palabras "tierra" y "pueblos" actúan como sinónimos y delatan la identidad de las naciones paganas (60,2). El término "oscuridad" señala el estado de la tierra antes de iniciarse el proceso creador (véase Gn 1,2), y la locución "espesa niebla" aparece en textos concernientes al pacto del Sinaí para enfatizar la distancia que media entre Dios y su pueblo (Ex 20,21 Dt 4,11). Desde esa óptica podemos intuir que el pueblo redimido, simbolizado en la mención de la Jerusalén refulgente, irradia la luz y la gloria de Dios porque el Señor lo ha creado (43,1-7; véase 65,18), y ha establecido con la comunidad la alianza eterna (55,3; véase 59,21).

La creación y la alianza constituyen las dos caras de la misma realidad. Cuando el Señor establece la alianza con su pueblo lo crea: lo convierte en su pueblo; y, cuando Dios crea a su pueblo, trenza la alianza con él convirtiéndolo en el pueblo de su propiedad. Desde la perspectiva de la criatura, la creación constituye la relación que ella establece con Dios como fundamento de su ser; por eso, desde el punto de vista del pueblo, la alianza consiste en la relación que la comunidad establece con Dios desde la que halla la razón de su existencia. Dios ha redimido a su pueblo porque lo ha creado y ha establecido con él una alianza eterna; por eso, el pueblo resplandece con la luz y la gloria de Dios.

En contraposición a la luz y la gloria emanadas de Jerusalén, la mención de la oscuridad y la densa nube que envuelve a las naciones constituye la metáfora que denota cómo los gentiles aún no han pactado la alianza con Yahvé (véase Dt 4,11), ni experimentado el proceso creador que los insertará en el pueblo de Dios y les permitirá reflejar la gloria divina (véase Gn 1,2).

La misión del pueblo redimido aparece en función de las naciones que aún no han recibido la luz y la gloria. El pueblo que antes andaba en tinieblas irradia ahora la luz de Yahvé (9,1; véase 60,1); y su misión consiste en actuar de mediador para que la alianza divina se extienda a las naciones, pues gracias a la luz de los redimidos, las naciones acudirán a Sión (66,18), donde mora la gloria de Yahvé (66,18; véase Ex 24,16: Sinaí). En ese sentido, el contenido de 60,3 indica que los reyes, símbolo de las naciones, caminarán ilumina-

dos por el resplandor de Jerusalén. El contenido de 60,1-3 evoca el mensaje de 2,2-5.4,2-5 (“resplandor” 4,5; véase 60,3), y de ese modo reafirma el planteamiento global del texto isaiano. El mensaje de 2,2-5 relata cómo las naciones suben a Sión, donde mora la Ley y la Palabra de Dios, al tiempo que 4,2-5 señala cómo Yahvé creará sobre el monte Sión un resplandor de fuego llameante. Igualmente, la temática de 60,3 refiere cómo las naciones caminan iluminadas por la luz de Jerusalén (60,3; véase 4,5), que no es otra cosa que el testimonio del pueblo redimido.

El Apocalipsis realiza una relectura de 60,3 señalando cómo todos los pueblos acudirán a Sión al final de los tiempos y, en ese sentido, la nueva Jerusalén representa el triunfo del plan divino en favor de toda la humanidad (Ap 21,9-27).

No sólo las naciones se dirigen a Sión, sino también los judíos diseminados entre los pueblos (60,4). La mención del regreso de los judíos dispersos figura en el conjunto de la obra isaiana (véase 14,1; 43,5-6), pero en 60,4 adquiere un trono triunfal, pues las hijas del pueblo redimido son llevadas en brazos por los gentiles que se dirigen a Sión (véase 49,18-22; Ba 5,5-6). El regreso de los hijos y la llegada de los gentiles transforma el oprobio de Jerusalén (54,1a.11a) en gozo desbordante (60,5a; véase 54,2-3).

El texto detalla las ofrendas que las naciones llevan a Jerusalén (60,5-7). Los tesoros del mar aluden a las riquezas provenientes de Occidente, transportadas por barcos griegos y fenicios (véase Sal 72,10). Las caravanas que atravesaban al desierto del Sinaí portan las riquezas de Egipto (véase 45,14), y las que llevan los bienes de Oriente atraviesan el desierto de Siria. Madián y Efá son regiones situadas en Arabia (véase 45,14; Gn 25,1-4; Ex 2,15). El reino de Sabá ocupaba el sudoeste de la península arábiga (véase 1 R 10,1-13). Nebayot es un pueblo árabe (Gn 25,13); como Quedar, situado también en el desierto siro-arábigo, comerciaba en Tiro con carneros, corderos y machos cabríos (21,16-17; Ez 27,21).

La mención de las ofrendas y de su procedencia tiene un doble significado. Por una parte, las donaciones que llegan de los cuatro puntos cardinales constituye la metáfora que delata que todas las naciones afluirán a Sión. Por otra parte, las riquezas pingües (oro, incienso, ovejas, machos cabríos) y abundantes (un sin fin de came-

llos), que vienen de lejos (transportadas en dromedarios, camellos, barcos), simbolizan el gozo de las naciones que llegan a Sión; pues los pueblos, marchando hacia Jerusalén, van pregonando las alabanzas de Yahvé (60,6; véase 43,20: las naciones, representadas por los animales salvajes, alaban a Yahvé). Las naciones aportan oro, pero también el incienso necesario para la liturgia y los animales idóneos para los sacrificios. De ese modo, el texto delata que las naciones acudirán a Sión, atraídas por la luz de Jerusalén, para rendir culto a Yahvé en el templo, en su Casa (60,7). El pueblo convertido irradia la luz de Yahvé, pero, mediante la llegada de las naciones, el Señor aumenta todavía más el esplendor de su Casa. En ese sentido, el contenido de 60,1-7 preludia el Epílogo del Tercer Isaías, cuando el pueblo y las naciones se reunirán en Sión para adorar a Yahvé (66,18-23).

El contenido de 60,8-9 reitera la decisión de las naciones de devolver a Jerusalén los hijos de Sión dispersos entre los pueblos. Los hijos aparecen bajo el símbolo de las palomas que regresan al palomar, metáfora de Jerusalén. El honor que rinden las naciones al pueblo redimido figura en la mención de los barcos de Tarsis (véase Sal 48,8), navíos de notables dimensiones que transportaban mercancías entre costas lejanas; y aparece también en la referencia al oro y la plata con que van a obsequiarle. Las naciones perciben cómo la luz divina refulge (60,3.10); y por eso peregrinan a Sión para contemplar a Yahvé, el Santo de Israel. El mensaje de 60,10 concreta el contenido de 55,5. Refiere que el testimonio del pueblo redimido atrae a las naciones a Yahvé, a la vez que reitera cómo la misión de Israel estriba en ser la mediación de Yahvé para llevar la salvación a todos los pueblos. La mención del incienso y el oro, junto a la visión universalista, han llevado a la liturgia cristiana a aplicar el contenido de 60,1-10 al misterio de la Epifanía (Mt 2,11).

La segunda sección expone cómo la ciudad que antaño Dios abandonó por un instante (54,7) se convierte en la morada de Yahvé a la que afluyen las naciones (60,10b-16). El texto constata cómo Yahvé, airado (60,10b; véase 54,8a), hirió a su pueblo (60,10b; véase 57,17), pero relata también la disposición divina para verter la misericordia en las entrañas de la nación (60,10b; véase 40,1). La herida alude al dolor del exilio, pero también al deterioro social y religioso que envuelve al pueblo durante las postrimerías del periodo persa. En ese

sentido, el poema invoca la decisión divina, aducida en el Prólogo del Segundo Isaías, de consolar a su pueblo (40,1). El consuelo divino aparece tras la afluencia de extranjeros que vienen para reconstruir los muros de la ciudad, y tras la mención de la llegada de sus reyes para servir a Sión (60,10a; véase 49,17).

Los extranjeros acuden a Jerusalén atraídos por la luz que irradia la ciudad (véase 60,3), metáfora de la presencia de Dios en su seno. La ciudad mantiene, día y noche, las puertas abiertas (60,11). La apertura de las puertas evoca la paz que inunda la ciudad; pero, sobre todo, alude a la obligación que concierne a los moradores de Sión de acoger a los extranjeros que llegan, para que puedan adherirse a la alianza y adorar a Yahvé (véase 56,6-7). El texto enfatiza, de ese modo, la tarea mediadora del pueblo transformado, cuya misión consiste en atraer a todas las naciones a Yahvé. Y, desde esa perspectiva, el contenido de 60,12 recalca la tarea mediadora que Dios confiere, en exclusiva, a Israel. La adhesión de las naciones a Yahvé implica la mediación de Israel, pues los reinos que no se sometan a Israel perecerán (60,12).

El Apocalipsis actualiza el contenido de 60,12 para destacar la afluencia de todos los pueblos a la Nueva Jerusalén, que acogerá a quienes están inscritos en el libro de la vida del Cordero (Ap 21,25-26).

Algunos comentaristas omiten el contenido de 60,12; consideran que el cariz nacionalista y la textura en prosa lo convierten en una adición espuria. Sin embargo, el mensaje de 60,12 muestra la necesaria mediación de Israel, en cuanto pueblo convertido, para que las naciones conozcan la liberación que comporta la adhesión a Yahvé. De todos modos, a pesar de la tarea mediadora que el texto asigna a Israel, debemos notar que Am 9,7 menciona la liberación de los filisteos y arameos sin la mediación de Israel. Ese dato recalca la presencia de las diversas teologías que entretejen el AT.

La temática de 60,13 detalla la transformación de Jerusalén bajo la simbología de los motivos vegetales. La gloria del Líbano (véase 35,2), el ciprés, el olmo y el boj (véase 41,10; 55,13) constituyen la metáfora del pueblo transformado por la intervención liberadora de Dios. La profecía de Isaías utiliza, a menudo, las metáforas vegetales. El espino y la ortiga (55,13), la hierba y la flor marchita (40,6-7),

el Líbano ajado y la estepa que amustia Sarón (33,5) simbolizan el pueblo hundido en la idolatría. Mientras el mirto y el ciprés (55,13), los árboles nobles (41,19-20), la gloria del Líbano y el esplendor de Sarón y el Carmelo (35,2) representan al pueblo que ha rehecho la alianza con Yahvé.

El pueblo convertido honra el Lugar Santo, el Templo, el estrado de los pies del Señor (véase Sal 99,5); por esa razón, el pueblo irradia la gloria de Yahvé (60,1), que ilumina la ruta de las naciones hacia Sión. El testimonio de Israel propicia la conversión de los idólatras (60,13; véase 49,23); de ese modo, quienes en otro tiempo humillaron a Jerusalén, la reconocen ahora como la Ciudad de Yahvé y la ciudad donde mora el Santo de Israel. En la mentalidad semítica, el nombre no sólo denomina a la persona, sino que equivale a ella (1 S 25,25); en ese sentido, el cambio de nombre de Jerusalén refleja la transformación de la ciudad. La urbe, antaño pecadora (1,21-23), se convierte en la Ciudad de Yahvé, al tiempo que la villa que Dios olvidó por un instante (54,7) se transforma en el lugar donde mora el Santo de Israel (60,13). Más adelante, el texto mencionará el cambio de nombre de las murallas y las puertas (60,18), el nuevo nombre de Sión y su tierra (62,4), y la nueva identidad de la ciudad y sus habitantes (62,12), con la intención de recalcar la conversión de la ciudad, metáfora del pueblo que ha abrazado la alianza de Yahvé.

Dos temas teológicos subrayan, otra vez, cómo la profecía del Tercer Isaías concreta la temática del Primero y del Segundo. Por una parte, la mención de la “Ciudad de Yahvé” alude al contenido de 1,21.26, donde Dios anunciaba su intervención redentora en favor de la “Villa Adúltera”, Jerusalén, para convertirla en la “Ciudad de Justicia” y la “Villa Leal” (1,21-26; véase 60,14). Por otra parte, la referencia al “Santo de Israel”, propia del Segundo Isaías (41,14.16.20; 43,3), denota de nuevo la identidad de Yahvé (60,14).

El contenido de 60,15-16a reitera que la ciudad dejará de estar desolada (véase 62,4.14), pues recibirá a las naciones y se nutrirá con la riqueza de los pueblos (véase 49,23; 66,11). Aludiendo a los pueblos y a sus bienes, el texto indica que la ciudad dejará de estar arruinada cuando recupere la tarea mediadora que Yahvé le confió; y a medida que el pueblo recupere su tarea mediadora, redescubrirá que Yahvé es su salvador y redentor (60,16b; véase 49,26b).

La teología de 60,16b se refiere a Yahvé con cuatro títulos. El primero, «Yo soy Yahvé», enfatiza la exclusiva divinidad de Yahvé frente a la falsedad de los ídolos (véase 45,3.5.6.7.8). El segundo, «tu salvador», indica la identidad de Yahvé como el único que auxilia a su pueblo (43,11; 45,15) y a las naciones (45,21), cuando derrama sobre todos la justicia (45,8; 46,13; 51,5; 56,1; 61,10). El tercero, «el que rescata», traduce el término *gōʾēl,* y alude a la relación familiar entre Dios y su pueblo; de dicho parentesco se deduce la obligación divina de redimir a la comunidad pecadora (véase 54,8; Lv 25,23-25). El cuarto, «el Fuerte de Jacob», recalca la firmeza de Yahvé en su decisión salvadora (véase 1,24; 49,26; Gn 49,24; Sal 132,2.5); la salvación consiste en la transformación del pueblo pecador en la comunidad que narra la gloria de Yahvé ante las naciones (véase 43,7).

La tercera sección describe la transformación de Jerusalén y sus moradores (60,17-22). El pueblo sometido por el pecado figura en la metáfora de los materiales carentes de nobleza (madera, piedras), mientras el pueblo que ha rehecho la alianza con Yahvé aparece bajo la simbología de los metales preciosos (oro, plata). Notemos cómo 60,17 representa, desde la perspectiva poética, el proceso de conversión que ha experimentado el pueblo. Al principio la nación figura tras la imagen de la piedra y la madera; después aparece tras la referencia al bronce y al hierro; y finalmente consta bajo la mención de la plata y el oro. La comunidad deja de ser piedra y madera para convertirse en plata y oro. El proceso de conversión rememora el contenido de 44,1-5, donde la nación, representada por la tierra árida, se transforma, gracias a la bendición divina, en la alameda frondosa junto a las corrientes de agua; pero, el proceso descrito en 60,17-22 evoca, sobre todo, la temática de 54,11-12, donde Jerusalén, azotada antaño por el viento, metáfora del envite idolátrico, se asienta sobre carbunclos y reviste de zafiros sus almenas.

El cambio acontece porque el Señor establece la paz (*šālôm*) gobernante y la justicia (*ṣᵉdāqâ*) como soberano (*nōgēś*) de la ciudad. Recordemos que la justicia consiste en el conjunto de relaciones armónicas que se establecen en la comunidad como fruto del cumplimiento de la Ley (*tôrâ*); y es a partir de la vivencia de la justicia cuando brota la paz que hace que la comunidad refleje el derecho (*mišpāṭ*), la manifestación del orden que Dios diseñó para el Cosmos (véase Gn 1,31).

El cambio de gobernantes rememora el tema de 1,26, donde el Señor anuncia el cambio de los jueces y consejeros inicuos para que la ciudad corrupta se convierta en la ciudad de Justicia y la villa Leal (véase 1,22-24). El término “soberano” (*nōgēs´*), referido a la justicia que regirá Jerusalén, se contrapone al dolor provocado por la opresión que padecieron los israelitas esclavos en Egipto (Ex 3,6), y actúa de contraluz al sufrimiento que les inflingieron sus capataces (*nōgs´îm*) (Ex 5,6-7.10-14). Además, el vocablo que traducimos por “soberano”, evoca a los déspotas (9,3; véase 14,2) e irresponsables que rigieron la nación (3,2), y denuncia también la tiranía del rey de Babilonia (14,4). La presencia del dicho término permite discernir la contraposición entre el señorío de Yahvé y el poder falaz de los ídolos, pues, mientras el Señor implanta la justicia, los falsos dioses siembran la opresión. Cuando la opresión queda sustituida por la justicia desaparece la violencia y el quebranto, y, como símbolo de la transformación, figura el cambio de nombre de las murallas, que pasan a denominarse “Salvación”, y las puertas “Alabanza” (60,18).

Las murallas y las puertas de Jerusalén tenían sus propios nombres (Ne 3,13-15: del Valle, de la Fuente, del Muladar), pero ahora reciben otros (60,18). Los nuevos apelativos no son topónimos; constituyen la metáfora que refleja la transformación de Sión en la ciudad de Yahvé y en la morada del Santo de Israel (véase 1,26; 60,14). El Apocalipsis, cuando relee la profecía de Isaías, esboza el estado de la Jerusalén celeste y alude al cambio de nombre de las puertas como signo de la novedad de Sión (Ap 21,12.14).

La descripción de Jerusalén adquiere en 60,19-22 tonalidad apocalíptica: Sión no sólo presenta el perfil de la ciudad restaurada (véase 54,1-17; 60,1-18), sino que abraza el aspecto de la ciudad celeste. La luz del sol y el esplendor de la luna se hacen superfluos porque Yahvé se convierte en la luz y la hermosura de la ciudad. La luz de Yahvé es eterna y pone fin a los días de luto (60,19-20). La locución “luz eterna” (60,19.20) corre pareja a la expresión “alianza eterna” que describe el pacto definitivo entre Dios y su pueblo (55,3). El tiempo de luto concluye con la instauración de la alianza que ahuyenta el pecado de Jerusalén (59,1-8.12-14). Desde la perspectiva poética, la irrupción de la luz, confrontada con el luto que se extingue, evoca el inicio del prodigio de la creación (Gn 1,1-3), donde la manifestación

de la luz deslíe el reino de las tinieblas. De ese modo, la nueva alianza que teje Dios con su pueblo adquiere el tinte de la nueva creación. Y es precisamente la perspectiva de la nueva creación la que adopta el Apocalipsis para describir la Jerusalén Celeste (Ap 21,23; 22,5).

La salvación apocalíptica alcanza también a los moradores de Jerusalén. Todos serán justos (60,17), heredarán la tierra (60,21; véase 57,13b), se convertirán en el retoño de las plantaciones que manifiestan la gloria de Yahvé, y se transformarán en una nación poderosa (60,21-22). Aunque los términos "retoño" (60,21; véase 11,1) y "plantación" (60,21; véase 61,3) pudieran contener una referencia mesiánica, sugieren, sobre todo, la transformación del pueblo. El texto isaiano describe al pueblo pecador con la metáfora de la viña desportillada y convertida en terreno baldío (5,3-5), mientras el pueblo redimido figura tras la simbología de la viña feraz (27,2) y los árboles lozanos (65,22). Desde esa óptica, la referencia a la nación, tras la mención de la plantación que refleja la gloria de Yahvé, constituye la metáfora que delata la identidad del pueblo transformado. La simbología latente bajo la alusión del más pequeño que deviene un millar, y la referencia al chiquillo que se convierte en una nación poderosa, constituyen también una metáfora del pueblo transformado que disfruta una vida longeva (60,22; véase 65,20-23).

La identidad de la Nueva Jerusalén no estriba en la reconstrucción arquitectónica de la ciudad, sino en la manifestación del Reino de Dios, del que constituyen metáforas la mención de la larga vida y el plantío exquisito. La voz divina asegura que llevará a cabo la transformación de Jerusalén. La rúbrica es solemne, pues la locución "Yo, Yahvé" (60,22; véase 45,7) reconoce, como hemos expuesto, el exclusivo señorío de Dios sobre la historia.

Misión del profeta (61,1-11)

61 [1] **El* espíritu del Señor Yahvé está sobre mí,**
***porque* me ha ungido Yahvé.**
Me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres,
a vendar los corazones *desgarrados*;
a proclamar a los cautivos la liberación
y a los *presos la libertad;**

2 a pregonar *el* año de gracia de Yahvé
y el día de venganza de nuestro Dios;
para consolar a todos los que lloran,
3 para* darles *una* diadema en vez de ceniza,
aceite de gozo en vez de vestido de luto,
alegría en vez de *abatimiento*.
Se les llamará robles de justicia,
plantación de Yahvé *que* manifiesta su gloria*.
4 *Reconstruirán* las *viejas* ruinas,
levantarán los lugares desolados desde antiguo,
y restaurarán las ciudades en ruinas,
los lugares desolados *desde* siempre.
5 Vendrán extranjeros *para apacentar* vuestros rebaños,
y vuestros labradores y viñadores serán *forasteros*.

6 *En cambio,* vosotros seréis llamados «sacerdotes de Yahvé»,
se os llamará «ministros de nuestro Dios».
Comeréis la riqueza de las naciones
y *engordaréis* con sus riquezas.*
7 Por cuanto *su* vergüenza había sido doble*,
en lugar de afrenta,
su herencia *consistirá* en gritos de regocijo,
ya que heredarán el doble en su propia tierra
y *disfrutarán de* la alegría eterna.

8 *Porque* yo, Yahvé, amo el derecho
y aborrezco la *injusticia* y el crimen*.
Les daré lealmente el salario de su trabajo
y pactaré con ellos *una* alianza eterna.
9 Su *estirpe* será conocida *entre* las naciones
y sus vástagos entre los pueblos;
todos los que los vean reconocerán
que son *la estirpe* bendita de Yahvé.

10 «Con *fruición* me gozaré en Yahvé;
mi *vida* exulta en mi Dios
porque me ha revestido *con* ropas de salvación,
me ha envuelto en *el* manto de justicia,

como el *novio* que se pone la diadema
o la novia *que* se adorna con *sus joyas*.
11 **Porque como *la* tierra hace germinar las plantas**
y como *el* huerto produce su simiente,
así el Señor Yahvé hace germinar la justicia
y la alabanza *ante* todas las naciones».

V. 1 El Targum comienza diciendo: «Ha dicho el profeta».

V. 3 Hebreo añade: «para poner a los que hacen duelo en Sión». Algunos consideran el estico como una glosa explicativa de 61,3a.

V. 6 La forma verbal es un *hapax* .Otros: «les sucederéis en su gloria».

V. 7 Según otros, una «doble vergüenza», a la que corresponde una «doble herencia», que recuerda el «doble castigo» de 40,2.

V. 8 Versiones: «crimen»; hebreo: «holocausto» (simple cambio de vocalización).

V. 10 El Targum comienza diciendo: «Jerusalén ha dicho».

La temática de 60,1-22 ha mostrado que el esplendor de Jerusalén es el fruto de la alianza con Dios, a la vez que ha establecido la función medidora del pueblo redimido. El pueblo liberado se transforma en la comunidad que irradia la luz para atraer a las naciones a Yahvé. Acto seguido, el mensaje de 61,1-11 recalca, entre otros temas, la tarea de los miembros del pueblo, gracias a quienes ha sido posible el restablecimiento de la alianza entre Yahvé y su pueblo. Esos personajes, a quienes el texto alude en singular, son, a nuestro entender, los siervos de Yahvé. Veamos la razón.

Sin duda alguna, el protagonista central de la alianza es el Señor, pues la alianza constituye el don gratuito de Dios a su pueblo. Por eso, el contenido de 61,1-11 comienza y acaba mencionando, de modo solemne, la identidad divina: Señor Yahvé (61,1.11). El segundo protagonista de la alianza es el pueblo que, una vez transformado por Dios, difunde la luz redentora a todas las naciones. Pero a tenor del contenido de los caps. 40-60, cabe preguntarse: ¿quién ha posibilitado, entre el pueblo, la pervivencia de la alianza con Dios y ha hecho posible, además, que dicha alianza se extendiera a las naciones? Para responder a la pregunta debemos retrotraernos al contenido de los Cantos del Siervo de Yahvé (42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12) y ahondar después en la identidad de los siervos de Yahvé (54,17; 56,6).

Los Cantos presentan la figura del Siervo de Yahvé. Recordemos que, en el lenguaje religioso, el término "misterio" alude al ámbito donde acontece el encuentro personal entre Dios y el hombre. Desde esa perspectiva, el Siervo es un personaje misterioso, porque su entrega hace posible que la salvación divina alcance al pueblo y lo cure de las heridas del pecado (53,5b). En ese sentido, el Primer Canto y el Segundo afirman que el Siervo es el mediador de la alianza entre Dios y su pueblo (42,6; 49,5), y el Cuarto describe cómo la entrega del Siervo obtiene la redención del pueblo (53,5b). El Primer Canto y el Segundo sostienen también que el Siervo es el encargado de extender la salvación de Dios a todas las naciones (42,6; 49,6). Veamos la naturaleza del proceso mediante el cual propaga el Siervo la salvación a todos los pueblos.

El Tercer Canto destaca la entrega del Siervo (50,4-9) y alude, desde la sugerencia poética, a la constitución de la comunidad de los siervos de Yahvé, formada por quienes optan por escuchar la voz del Siervo (50,10). Quienes se reúnen en torno al Siervo constituyen la comunidad de los siervos, y es precisamente dicha comunidad, como destacábamos al comentar el Cuarto Canto, la que percibe en el sufrimiento del Siervo la misión redentora que implica su entrega (53,2-11). El Cuarto Canto señala cómo la abnegación del Siervo posibilita la reconciliación entre Dios y su pueblo (53,5b), pero afirma también que el sacrificio del Siervo no será baldío, pues verá descendencia (53,10). La descendencia del Siervo consiste en la comunidad de los siervos de Yahvé; y precisamente esos siervos, a quienes se añaden los extranjeros convertidos (56,6), constituyen el embrión de la nueva Jerusalén (54,17), cuya luz atrae a todas las naciones al encuentro con Yahvé (60,1-22).

El texto isaiano muestra que es el Siervo quien actúa como mediador para reanudar la alianza entre Yahvé y su pueblo, pero destaca también cómo el Siervo se hace capaz de extender la alianza a las naciones mediante el testimonio ofrecido por la comunidad de siervos, comunidad que se origina en quienes escucharon el mensaje del Siervo y comprendieron el alcance redentor de su entrega. Desde esa óptica entendemos que el contenido de 60,1-22 ha mostrado cómo el pueblo transformado difunde la luz que atrae a las naciones hacia Yahvé; y, ahora, 61,1-3a centra la atención sobre la porción del pue-

blo capaz de irradiar la luz que fascina a las naciones, y esta fracción del pueblo está constituida, precisamente, por los siervos de Yahvé.

El contenido de 61,1-11 constituye una unidad teológica que puede esquematizarse en tres secciones: 61,1-7.8-9.10-11.

La primera sección (61,1-7) comienza sintetizando la misión de los siervos (61,1-3a). La comunidad de los siervos aparece bajo el apelativo de un solo individuo, que presenta las características de un profeta-siervo, sobre quien se ha posado el espíritu del Señor, y a quien Dios ha ungido para que pregone el año de gracia y el día de venganza de Yahvé. Del mismo modo que la comunidad de siervos emerge bajo la mención de un solo individuo, el profeta-siervo, también la referencia al Siervo de Yahvé figuraba bajo la mención de un solo individuo: el Siervo. (Respecto de la alusión al Siervo bajo el denominativo "Israel" [49,3] consultar el comentario de 49,1-7.) Además, la designación del Siervo bajo la locución "mi ungido" (42,1a), citado como quien ha recibido el espíritu de Yahvé (42,1b; véase 11,2), y mencionado como el enviado de Dios para devolver la vista a los ciegos (42,7a) y la libertad a los cautivos (42,7b; 49,9), reaparece de nuevo en las atribuciones que recibe el profeta-siervo. Ciertamente, el profeta-siervo ha sido ungido por Yahvé y enviado a proclamar la liberación a los pobres (61,1-3a). En definitiva, el personaje que aparece en 61,1-3a con las características de un profeta-siervo constituye la representación simbólica de la comunidad de siervos de Yahvé.

A menudo hemos observado cómo el Tercer Isaías concreta las expectativas del Primero y del Segundo. El Primer Isaías anunciaba el nacimiento de un vástago del tronco de Jesé, sobre quien reposaría el espíritu de Yahvé (11,2). La misión del vástago consistía en instaurar un reino donde imperase la paz y la justicia (11,1-9). De manera análoga, la comunidad de los siervos de Yahvé, representada por la imagen del profeta-siervo, recibe el espíritu (61,1; véase 11,2) y asume la tarea de inaugurar un mundo nuevo (61,1b-3a), cuyas características serán semejantes a la liberación humana y social que implica la vivencia del año jubilar (61,1b.2a; véase Lv 25,8-17). De ese modo, el contenido de 61,1-3a no sólo recupera, a través de la mención de las características del profeta-siervo, la dimensión redentora que caracterizaba al Siervo de Yahvé, sino que asume también la perspectiva liberadora contenida en el anuncio referente al advenimiento del Mesías (11,2).

La misión de la comunidad de siervos, simbolizados por la imagen del profeta-siervo, consiste en el anuncio de la "buena nueva" (61,1). La locución "buena nueva", connota la comunicación de un acontecimiento feliz (2 S 18,19). Pero, desde la perspectiva teológica, recalca el anuncio gozoso de la acción salvadora de Yahvé (Sal 40,10; 92,2-3) y el inicio de su reinado, caracterizado por el advenimiento de la paz, el bienestar y la salvación (52,7). La locución "buena nueva" evoca la irrupción de la victoria y la salvación auspiciadas por Yahvé. El Segundo Isaías presenta al heraldo de la salvación como el portador de la "buena nueva" que inunda Sión (40,9; 52,7); y el Tercer Isaías, prosiguiendo con la tarea de precisar el mensaje del Primero y del Segundo, asigna a la comunidad de los siervos la misión de anunciar la "buena nueva" (61,1).

El anuncio de la buena nueva que realizarán los siervos se concreta, en primer lugar, en la tarea de pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad (61,1). Dicha labor rememora la misión del Siervo (42,7; 49,9). En segundo lugar, el anuncio de la buena nueva abarca el cometido de consolar a los que lloran (61,2; véase Mt 5,5). A este respecto comprobamos, de nuevo, cómo el Tercer Isaías asigna a la comunidad de siervos el cometido de anunciar el mensaje de consuelo latente en las páginas del Segundo Isaías (40,1; 49,13; 51,3.12; 52,9).

En tercer lugar, la proclamación de la buena nueva implica la decisión de vendar los corazones desgarrados (61,1). La mención del "corazón" no se circunscribe al sentido anatómico, pues el corazón constituye el símbolo del "yo" profundo de la persona (véase 1 S 16,7). La determinación de vendar los corazones rotos implica la decisión de sanar la raíz del ser humano. La comunidad de siervos será capaz de curar el hondón de la persona porque irradia la luz redentora de Yahvé. En cuarto lugar, el anuncio de la buena nueva adquiere la tonalidad liberadora propia del año jubilar, ya que implica la proclamación del año de gracia y la libración de los cautivos (61,1; véase Lv 25,8-17).

Finalmente, la revelación de la buena nueva constituye la contrapartida del día de la venganza de Yahvé (61,2a); indica la ocasión en que Dios acabará con los opresores de su pueblo (véase 34,8; 35,4; 63,4). Sin embargo, en este aspecto, debemos notar la divergencia entre la gracia que Yahvé derrama y el furor que desencadena, pues, mientras el Señor ofrece "un año de gracia", preconiza sólo "un día

de venganza": la misericordia de Dios supera siempre la intensidad de su cólera (véase 54,7).

El pueblo transformado por la irrupción de la buena nueva aparece tras las metáforas de la diadema (61,10) y el aceite del gozo (Sal 45,8; véase Sal 23,5; 133,2), símbolos de la comunidad liberada que sustituyen el luto y la ceniza que definen el comportamiento del pueblo idólatra (61,3a; véase 44,20). La mención de los "robles de justicia" (61,3b; véase 92,13) y el "plantío de Yahvé" (61,3b; véase 60,21) simbolizan también al pueblo redimido. Notemos cómo el libro de Isaías utiliza cuatro veces la imagen del plantío exuberante para aludir a la comunidad que refleja la gloria de Dios: la metáfora de la viña plantada en un fértil otero (5,1), la viña deliciosa (27,2), la mención del retoño de las plantaciones (60,21) y la cita del árbol longevo (65,22).

El pueblo redimido restaurará las ciudades desoladas (61,4; véase 49,17; 51,3; 52,9; 54,11; 58,12) y contemplará cómo los extranjeros llegan para servirle (61,5; véase 14,2). La reedificación de las ciudades arrasadas simboliza al pueblo capaz de reestructurar su vida según los preceptos de Dios; y, por eso, el pueblo convertido irradia la luz que atrae a las naciones a Sión (60,3-7.10.16). Las naciones son simbolizadas por los extranjeros que acuden a servir al pueblo redimido (61,5).

Los redimidos reciben el calificativo de "sacerdotes de Yahvé" y "ministros de nuestro Dios" (61,6). Dicha designación adquiere un doble significado. Por una parte, evoca la promesa de la alianza que anunció Moisés, en nombre de Dios, en favor del pueblo en la falda del monte Sinaí (Ex 19,3-8). En ese sentido, el contenido de 61,6a enfatiza cómo los redimidos han establecido con Yahvé la alianza definitiva. Por otra parte, la misión del sacerdote estriba en el ejercicio de la tarea mediadora entre Dios y el hombre; y, desde esta óptica, los redimidos actúan como mediadores entre Yahvé y las naciones: gracias a la luz que irradia Jerusalén, metáfora del pueblo convertido, todas las naciones acuden a la Ciudad Santa para adorar a Yahvé (66,18-21). El Apocalipsis relee el contenido de 61,6a aunando ambas perspectivas, y relata, desde esta óptica, cómo los que han sido redimidos, lavados con la sangre del Cordero, se constituyen en un Reino de sacerdotes (Ap 1,4-7).

La primera sección (61,1-7) concluye evocando el contenido del Prólogo del Segundo Isaías (61,7; véase 40,2) para relatar, desde otra

perspectiva, la razón por la que la riqueza de las naciones afluye hacia el pueblo transformado. El Prólogo anuncia cómo Dios consuela a su pueblo al afirmar que la nación ha recibido de la mano de Yahvé doble castigo por todos sus pecados (40,2). Metafóricamente, el doble castigo alude a la destrucción de Jerusalén y al destierro. En contraposición al doble castigo, el contenido de 61,7 afirma cómo el pueblo heredará, en su propia tierra, el doble. La mención del "doble" evoca, simbólicamente, el restablecimiento de la alianza y la llegada de las naciones.

El NT aplica el contenido de 61,1a a Jesús durante su bautismo, cuando el Espíritu de Dios se posa sobre Él (Mt 3,16). El mensaje de 61,2 reaparece en Lc 7,22 para describir el aspecto mesiánico de la misión de Jesús. Pero es en el seno del discurso de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-20) donde el tercer evangelio aplica al Maestro el contenido de 61,1-2. La narración lucana presenta a Jesús leyendo el contenido de Is 61,1-2; pero la temática de 61,1-2 figura en Lc 4,18-19 con dos cambios significativos. Por una parte, leemos en Is 61,1: «a vendar los corazones rotos»; mientras Lc 4,18 aduce: «y la vista a los ciegos». Por otra parte, el mensaje de Is 61,2 anuncia la inminencia del año de gracia junto al día de la venganza divina, mientras Lc 4,19 omite la referencia a la venganza de Dios.

Ambas alteraciones pueden originarse en razones textuales. El texto citado por Lucas puede proceder de una tradición textual distinta de la que consta en el texto masorético. Pero los cambios, aunque tengan un origen textual, adquieren una dimensión teológica.

Respecto del primer cambio, el sentido de ambas locuciones, «vendar los corazones rotos» (61,1) y «devolver la vista los ciegos» (Lc 4,18), es análogo, aunque el vocabulario sea diverso. El corazón, desde la perspectiva semita, constituía el ámbito donde radicaban los sentimientos y donde se tejía la relación entre Dios y el hombre. Tienen el corazón desgarrado quienes han padecido por cualquier motivo; por eso, la misión del profeta-siervo estriba en vendar los corazones rotos (61,1). Los ojos, desde la perspectiva hebrea, son la lámpara del cuerpo, pues a través de ellos percibimos la realidad. El ciego es aquel que no puede ver físicamente pero, metafóricamente, también se hallan en la ceguera quienes carecen de esperanza o han perdido el sentido de la vida. Las dos expresiones son diversas en cuanto a la forma, pero semejantes respecto al contenido. Sin embar-

go cuando el texto lucano utiliza la expresión «y la vista a los ciegos» evoca en el lector el recuerdo del Siervo de Yahvé, pues la devolución de la vista a los ciegos constituye una de las tareas del Siervo (42,7). De ese modo, el tercer evangelio ancla la misión de Jesús en las coordenadas teológicas que delinean la misión del Siervo.

El segundo cambio consiste en la omisión de la referencia al día de la venganza de Yahvé (61,2; véase Lc 4,19). La buena nueva proclamada por Jesús es un mensaje liberador; por eso, en el anuncio de su programa no hay lugar para la venganza y el desquite. Sólo tienen cabida la gracia y la misericordia.

La segunda sección muestra cómo Yahvé toma la palabra para anunciar la alianza eterna que establecerá con su pueblo (61,8-9). La primera sección concluía destacando la "alegría eterna" que disfrutarán los redimidos (61,7). Ahora, la segunda sección menciona la "alianza eterna" como la causa última de la alegría (61,8). El tema de la "alianza eterna" recoge el contenido de 55,3, que destaca la decisión divina de sellar una alianza eterna con su pueblo. El término que traducimos por "eterna" refiere también el señorío de Yahvé sobre la historia: "Dios eterno es Yahvé" (40,28). Desde esa perspectiva, la locución "alianza eterna" no sólo alude al pacto que abrazará el decurso de toda la historia; también recalca la identidad de Yahvé, Señor de la historia, que ha establecido la alianza con su pueblo.

Yahvé establece la alianza con su pueblo por tres razones. En primer lugar, Yahvé sella la alianza porque ama el derecho. La voz "derecho" se aplica a toda entidad que refleja el orden deseado por Dios. El relato de la creación explica la forma en que Dios hizo del Cosmos una realidad "muy buena" (Gn 1,31). Yahvé, porque ama el derecho, desea que su pueblo adquiera el orden bueno que él estableció para la humanidad en los orígenes; por eso, pacta con el pueblo la alianza. Recordemos que la creación del pueblo (43,1-7) y la alianza (55,3) constituyen el anverso y el reverso del mismo proyecto por el cual la nación, antaño pecadora, refleja la gloria de Yahvé ante todas las naciones (véase 43,7; 55,3).

En segundo lugar, Yahvé instaura la alianza porque aborrece la rapiña y el crimen. La mención de la rapiña y el crimen sugieren, desde la perspectiva poética, la situación del pueblo pecador descrita en 1,11-14. En ese sentido, la alianza de Yahvé con su pueblo conlleva el perdón divino que la nación necesita.

En tercer lugar, Yahvé establece la alianza porque es leal a sus promesas, y entregará a los redimidos su salario. La mención de la entrega del salario alude al contenido de 40,10, donde Yahvé llega para convertirse en el pastor de su pueblo. El pastoreo simboliza el cuidado de Yahvé por el pueblo con el cual ha establecido la alianza (véase Sal 23). El fruto de la alianza consiste en que las naciones reconozcan en el pueblo redimido a la raza bendita de Yahvé (61,9). De ese modo alcanza la plenitud la promesa de Dios a Abrahán (Gn 12,3), y se verifica que las naciones, atraídas por la luz emanada desde Jerusalén (55,5; 60,9), metáfora del pueblo redimido, se congregan en Sión para adorar a Yahvé (66,18-21).

La tercera sección constituye la acción de gracias que el profeta-siervo, símbolo de los siervos de Yahvé, dirige al Señor en nombre de Sión; pues la urbe pecadora ha sido transformada en la Ciudad que irradia la luz divina (61,10-11). El poema evoca el Cántico de Ana (1 S 2,1) y, contemplado a la luz del NT, rememora el comienzo del *Magnificat* (Lc 1,46-47).

El cántico celebra que el Señor ha revestido de salvación y justicia (61,10) al pueblo atenazado antaño por los ídolos (57,5-10; véase 44,9-20), y que aparecía tras la imagen del desierto y el páramo (43,16-21). La ternura que despliega Dios en favor de su pueblo figura bajo la simbología de los esponsales, metáfora habitual para describir la relación armónica entre Dios y su pueblo (véase 54,5-8). El novio cubierto con una diadema y la novia enjoyada (61,10; véase 61,3a) constituyen el símbolo de la ciudad transformada por la alianza establecida con Yahvé (61,8; véase 55,3). La mención de la diadema y las joyas sugieren el brillo que irradia la ciudad regenerada, esplendor proveniente de la gloria de Yahvé que resplandece en Sión (60,1-2). La acción de gracias concluye recalcando, con la metáfora de la siembra, cómo el Señor cumple sus promesas (61,11). La metáfora de la siembra evoca el agua y la nieve, metáforas de la Palabra de Dios, que caídas del cielo hacen germinar la semilla (55,10-11). El Señor ha convertido al pueblo idólatra (57,3-10) en la comunidad donde ha germinado la justicia y la alabanza que alcanza a todas las naciones (61,11; véase 45,8; 60,13-14).

El Apocalipsis relee el aspecto deslumbrante de la novia para describir el esplendor de la esposa, símbolo de la Iglesia, que se reviste

para las bodas del Cordero, metáfora del Señor resucitado (Ap 19,8). Igualmente el esplendor de la novia evoca la nueva Jerusalén que baja del cielo ataviada para su esposo (Ap 21,2).

SEGUNDO POEMA SOBRE LA MARAVILLOSA RECONSTRUCCIÓN DE JERUSALÉN (62,1-9)

62 1 Por amor *a* Sión no *callaré*,
por amor *a* Jerusalén no *descansaré*
hasta que *aparezca* como *alborada* su justicia
y su salvación brille como antorcha.
2 Verán las naciones tu justicia *y* todos los reyes tu gloria,
y te llamarán con un nombre nuevo que la boca de Yahvé *revelará*.
3 Serás corona *espléndida* en la mano de Yahvé,
y *diadema* real en la palma de tu Dios.
4 No se dirá jamás de ti «Abandonada»,
ni de tu tierra se dirá jamás «Desolada»,
sino que se te llamará «Mi Complacencia»,
y a tu tierra «Desposada».
Porque Yahvé se complacerá en ti,
y tu tierra será desposada.
5 Porque como se casa el joven con la doncella,
se casará contigo tu *constructor*,
y con el gozo del esposo por su *esposa*
se gozará por ti tu Dios.

6 Sobre *tus* muros, Jerusalén, he apostado guardianes,
ni *de* día ni *de* noche estarán callados.
Los que hacéis que Yahvé recuerde, no guardéis silencio.
7 No le dejéis descansar hasta que *la* restablezca,
hasta que trueque Jerusalén en *admiración del Mundo*.

8 Ha jurado Yahvé por su diestra y por su brazo fuerte:
«No daré tu grano jamás por manjar a tus enemigos,
ni beberán hijos de extraños tu mosto, por el que te fatigaste,
9 sino que lo comerán los que lo cosechen y alabarán a Yahvé,
y los que lo *vendimien* lo beberán en mis atrios sagrados».

La temática de 60,1-22 describía el esplendor de Jerusalén. Acto seguido 61,1-10 ha presentado a los siervos de Yahvé, ocultos bajo la voz del profeta-siervo, como los personajes que posibilitan, desde la perspectiva humana, la alianza de Yahvé con su pueblo. Ahora, el contenido de 62,1-9 vuelve a describir, desde la óptica poética, la maravillosa reconstrucción de Jerusalén. De ese modo, el mensaje contenido en 60,1-22 y 62,1-9 constituye un díptico que describe el aspecto renovado de la Ciudad Santa. A pesar de la analogía temática, el contenido de 60,1-22 y 62,1-9 no es idéntico. Mientras 60,1-22 se recrea, principalmente, en la metáfora de la luz que irradia Jerusalén y la multitud de pueblos que se dirigen hacia ella, el contenido de 62,1-9 insiste, sobre todo, en el tema de los desposorios, pues el triunfo de Jerusalén estriba en el hecho de convertirse en la esposa de Yahvé (62,3-5; véase 50,1; 54,6-7).

El mensaje de 62,1-9 constituye un oráculo de Yahvé puesto en labios del profeta-siervo. El personaje que toma la palabra a lo largo de 62,1-9 es el profeta-siervo, símbolo de los siervos de Yahvé, que ha hablado ya en 61,1-9. La temática de 62,1-9 prolonga el discurso del profeta-siervo dirigido, en esta ocasión, a destacar la resurrección de Jerusalén.

El profeta-siervo continúa su discurso, comenzado en 61,1-9, en favor de Jerusalén (62,1). El objetivo de la prédica del profeta-siervo radica en propiciar la manifestación de la justicia y la salvación de Sión, para que las naciones contemplen la justicia y los reyes de los pueblos vean la gloria de la Ciudad Santa. La justicia y la gloria de Sión constituyen el don de Dios a su pueblo. El Señor, gratuitamente, derramó su espíritu sobre la comunidad (44,3) y, sin pedir nada a cambio, creó, formó e hizo a su pueblo (43,1-7). Gracias al don divino, el pueblo pecador, simbolizado por el desierto y el páramo (43,19), se convierte en alameda frondosa junto a las corrientes de agua (44,4). De manera análoga, el texto isaiano expone cómo el pueblo idólatra, simbolizado por la ceguera (42,18-25), se convierte en el pueblo creado por Dios y que manifiesta la gloria divina (43,7).

Sin embargo, la intervención de Dios en favor de su pueblo no constituye una actuación mágica. La acción de Dios acontece cuando la nación acoge el gran regalo divino, la Ley (51,4). Es la observancia de Ley lo que hace que la vivencia de la justicia brote en el pueblo

(42,21). Cuando el pueblo desobedece la Ley se precipita en la desgracia (42,24), simbolizada por la ceguera (42,18-22).

El texto isaiano ha destacado la figura del Siervo como el personaje misterioso que hace posible que se mantenga la alianza entre Dios y su pueblo, además de convertirse en el mediador de la alianza entre Yahvé y las naciones (42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12). Como hemos observado, la comunidad de siervos está constituida por los miembros del pueblo que escuchan el mensaje de Siervo (50,10), y que perciben el sentido redentor que palpita en su entrega (53,2-11). El testimonio de la comunidad de los siervos, a la que se añaden los extranjeros convertidos (56,6), constituye el embrión de la Nueva Jerusalén (54,17).

El profeta-siervo reitera en 62,1-5 su misión en favor de Jerusalén. La misión del profeta-siervo propiciará que Sión manifieste la justicia y la salvación. Las naciones, impresionadas por la salvación y la justicia emanadas de Sión, denominarán a la ciudad con un nombre nuevo que la boca de Yahvé declarará (62,2). En la mentalidad semítica, el nombre no sólo determina a la persona, sino que equivale a ella (1 S 25,25). Cuando Dios cambia el nombre de alguien modifica la calidad de las relaciones entre la divinidad y la persona a la que se permuta el nombre; en ese sentido, tenemos el ejemplo de Jacob, a quien Dios denomina Israel (Gn 32,29).

La naturaleza de Sión ha cambiado, pues el pueblo pecador, envuelto en la oscuridad y la tiniebla (59,9), se ha convertido en la nación que irradia la luz (60,1), metáfora de la presencia de Yahvé que atrae a las naciones (60,8-13). La relación del pueblo con Dios también ha cambiado, pues la nación rebelde (59,12-14) se ha convertido en la esposa de Yahvé (62,5; véase 54,6-7). El cambio de relación con Dios implica el trueque de nombre; por eso, el Tercer Isaías, ahondando en las afirmaciones del Primero, que denomina a Jerusalén "Ciudad de Justicia y Villa Leal" (1,26), ha anunciado (56,5; 65,15) y revelado el nombre nuevo de la ciudad: "Ciudad de Yahvé y Sión del Santo de Israel" (60,14).

Sin embargo, debemos notar que 62,2 remite al tiempo futuro la mención del nombre nuevo que recibirá Jerusalén. La omisión del nombre nuevo en 62,2 y el hecho de remitirlo al futuro, enfatizan que la transformación de Sión es tan intensa que ningún nom-

bre procedente de labios humanos puede definirla por completo. Debemos apreciar, igualmente, que la expresión hebrea por "nombre nuevo" constituye un *hapax*, lo que resalta, aún más, la novedad de Jerusalén transformada. El Apocalipsis recoge el contenido de la gran transformación de Jerusalén relatada en 62,2 mencionando la nueva Jerusalén que baja del cielo (Ap 21,1-4).

Finalmente, debemos observar que es la "boca de Yahvé" quien impone el nombre a la Ciudad (62,2). La locución "boca de Yahvé" constituye una metáfora que indica la identidad de los profetas (1,20; 30,2; 58,14; Jr 9,11; Mi 4,4; 1 S 12,14; 1 R 13,21.26). Desde esa perspectiva, podemos intuir que el texto deja en manos de la comunidad de los siervos de Yahvé, representados por el profeta-siervo, la determinación del nombre de la Ciudad.

Efectivamente, es el profeta-siervo quien, en referencia a Yahvé, denomina a la ciudad: "Mi Complacencia", y a la tierra "Desposada" (62,4; véase 1,26-28), a la vez que afirma que jamás volverá a llamarse a la ciudad: "Abandonada" ni a la tierra: "Desolada" (62,4). Los términos "abandonada" y "desolada" connotan al pueblo alejado de Yahvé y atenazado por la idolatría (véase 60,15; Os 2,25: Gómer), mientras las expresiones "mi Compadecida" y "Desposada" simbolizan a la nación que ha recuperado la relación con Yahvé, expresada por la metáfora de la alianza matrimonial (véase 61,8-11).

La ciudad renovada aparece bajo la metáfora de la corona y la diadema, cuyo esplendor ensalza la majestad de Yahvé (62,3), y bajo el símbolo de la doncella que se casa con su esposo (62,5). El esposo de Jerusalén es el Señor, que es, a la vez, el edificador de la ciudad (43,7: Hacedor). El matrimonio entre Yahvé y Jerusalén simboliza la alianza eterna que Dios establece con su pueblo (62,5; véase 61,8-9; 55,3). El Señor, como esposo, se goza con dicha alianza (62,5; véase 65,19), y la alianza con Yahvé aleja de Jerusalén cualquier adversidad (65,19; véase 55,15).

Debemos observar, además, que el antiguo nombre despectivo de Jerusalén: "Abandonada", y el nuevo apelativo que recibe: "Mi Complacencia" (62,4), son nombres propios que aparecen en otros lugares del AT. Concretamente, se llamaba *Azubá* ("Abandonada") la madre de Josafat, rey de Judá (1 R 22,42), mientras que *Jefsí Baj* ("Mi Complacencia") era el nombre de la madre de Manasés, rey de Judá

(2 R 21,1). La atribución de nombres propios a Jerusalén, dotados de sentido metafórico, participa de la corriente literaria que observamos, por ejemplo, en la profecía de Oseas en lo que concierne a los avatares del matrimonio de Oseas y Gómer (Os 1-3), y que aparece también en la simbología que el texto isaiano atribuye a Jerusalén (1,26; 60,14; 62,12).

El profeta-siervo, al inicio del capítulo, levantaba la voz para que la salvación y la justicia brillaran en Jerusalén (62,1). Ahora, él mismo ha apostado vigías sobre los muros de Jerusalén para que intercedan ante Yahvé a fin de que Sión se transforme en motivo de alabanza para toda tierra (62,7-8; véase 52,8)). La temática de 60,1-22 destacaba la ocasión en que Jerusalén transformada irradiaría la luz de Yahvé, con la que indicaría a las naciones la ruta que conduce a Sión. El contenido de 60,1-22 presupone que la conversión de Jerusalén ha tenido lugar, y que las naciones se dirigen a la Ciudad Santa. Sin embargo, el mensaje de 61,6-7 revela que Jerusalén aún está lejos de convertirse, y por eso el profeta-siervo alienta a los vigías para que intercedan ante el Señor a favor de la conversión del pueblo.

La visión teológica de Jerusalén, presente en 60,1-22, ubica la ciudad en el ámbito de la redención que acontecerá al final de los tiempos; mientras la perspectiva de 61,6-7 sitúa la Ciudad Santa en el marco histórico propio de las postrimerías del periodo persa, cuando el pueblo se debate en su propia supervivencia religiosa. Los vigías apostados en las murallas pertenecen a la comunidad de siervos que, recordando la entrega redentora del Siervo de Yahvé, se mantienen fieles al Señor. La lealtad de los siervos hace posible que se mantenga la alianza entre Yahvé y su pueblo; y dicha lealtad posibilitará, al final de los tiempos, que el pueblo convertido atraiga a todas las naciones a Sión para adorar a Yahvé (66,18-21).

La tarea de los vigías estriba en “hacer que Yahvé recuerde” (62,7). El término hebreo por “recordar” no implica la evocación nostálgica del pasado. La decisión de solicitar a Yahvé que “recuerde” implica suplicarle que actúe en la historia manifestando la salvación. Yahvé es el Señor de la historia (41,1-43,12) que derrama su bendición para convertir al pueblo pecador, simbolizado por el desierto y el páramo, en la comunidad transformada, simbolizada por la alameda frondosa, a la que acuden las naciones (43,16-21; 44,1-5; 60,1-22).

La intervención del profeta-siervo culmina con la mención del juramento de Yahvé en favor de su pueblo (62,8-9). El juramento de Yahvé convierte en bendición el contenido de la maldición relatada por Dt 28,30-33 contra el pueblo idólatra. De ese modo, el Señor jura que no permitirá que los extranjeros devoren los bienes de su pueblo, a la vez que destaca cómo el pueblo disfrutará de sus recursos y alabará a Yahvé en los atrios sagrados. El juramento de Yahvé remite a su señorío sobre la historia (45,23), y evoca las dádivas que regaló a su pueblo (Ex 32,13: Abrahán). La mención de la "diestra" y el "brazo fuerte" confirman la veracidad de la promesa de Yahvé (véase Dt 26,5-9). En síntesis, el contenido de 62,8-9 recalca, con la fuerza del juramento, la certeza de que Yahvé restaurará Jerusalén.

MEDITACIÓN (62,10-12)

10 **¡Pasad, pasad por las puertas! ¡Abrid camino al pueblo!**
¡Reparad, reparad el camino, y limpiadlo de piedras!
¡Izad ***una enseña*** **hacia los pueblos!,**
11 ***pues*** **Yahvé** ***se hace oír*** **hasta los confines de la tierra.**
Decid a la hija de Sión: «Viene tu salvación,
su salario le acompaña y su paga le precede.
12 **Se le llamará 'Pueblo Santo', 'Rescatados de Yahvé';**
y a ti se te llamará 'Buscada', 'Ciudad no abandonada'».

El poema constituye la conclusión de la sección que ha destacado la reconstrucción de Sión y enfatizado la tarea de la comunidad de siervos, representada por el profeta-siervo, en la restauración de la ciudad (60,1 - 62,9). El texto poético es una caja de resonancia de la temática isaiana. La invitación para abrir el camino del Señor (62,10b) evoca la cuestión de 40,3-5, donde aparece también la invitación a preparar el camino de Yahvé. La mención de Yahvé acompañado de su salario y precedido de su paga (62,11b) también figura en 40,10. La decisión de Yahvé de izar su bandera hacia los pueblos (49,22) resuena en el mensaje de 62,10c. La necesidad de reparar el camino de Yahvé (62,10b) retoma el mensaje de 57,14.

Hemos señalado a menudo el planteamiento global del libro de Isaías. El texto comienza mostrando la idolatría que atenaza al pue-

blo (1,10-17), y concluye destacando la identidad de la comunidad convertida, cuyo testimonio atrae a las naciones a la adoración de Yahvé (66,18-21). El libro de Isaías expone el proceso de conversión que ha seguido el pueblo, a la vez que invita al lector a recorrer la senda de la conversión. Desde esa perspectiva, el contenido de 62,10-12 constituye el mensaje que el redactor del texto isaiano dirige a la comunidad de siervos, metáfora del lector, para que profundicen en el proceso de conversión.

El contenido de 62,9 afirmaba que los siervos alabarían al Señor en los atrios sagrados; por eso, 62,10 les invita a penetrar en el templo, cruzando las puertas. La comunidad de siervos constituye la vanguardia del pueblo que, una vez convertido, acudirá junto con las naciones al Monte Santo (véase 66,20). Por esa razón, la comunidad de siervos repara y prepara el camino que deben recorrer el pueblo y las naciones para llegar al monte de la Casa de Yahvé (2,2).

La mención del "camino" no se refiere a un accidente topográfico; alude a la "senda" que Yahvé establecerá al final de los tiempos para que Israel y las naciones, representadas por Egipto y Asiria, puedan encontrarse con Yahvé (11,16). La tarea de la comunidad de siervos alcanza también a las naciones. Por eso reciben el encargo de "izar una enseña a los pueblos" (62,10; véase 49,22), para que las naciones puedan percibir la luz que irradia Jerusalén convertida y, guiados por la luz, puedan dirigirse a Sión (60,8-13). La voz oculta del redactor ordena a la comunidad de siervos que notifique a la hija de Sión, metáfora del pueblo que espera la redención, la llegada de la salvación anunciada por Yahvé (60,11; 40,10; véase Mt 21,5).

La identidad del pueblo redimido aparece mediante cinco calificativos (62,12). El primero, «Pueblo Santo», rememora que el pueblo convertido constituirá la ciudad denominada «Sión del Santo de Israel» (60,14). La santidad es un atributo propio de Dios: sólo Dios es santo por naturaleza (véase 6,3), mientras el hombre lo es por analogía (véase Lv 19,2). El pueblo convertido se denomina santo porque a través de su forma de vida refleja algún destello de la santidad de Dios.

El segundo título, «Rescatados de Yahvé», simboliza la tarea redentora que ha realizado Yahvé a favor de su pueblo (60,16), pues la nación atenazada por la idolatría, y descrita con la metáfora del

adulterio (1,21), ha sido rescatada por Dios hasta convertirse en la «Ciudad de Justicia y la Villa Leal» (1,26). El tercer apelativo, «Buscada», indica que la ciudad antaño desolada (62,4) se ha convertido en la «Complacencia de Yahvé» (62,4) y en el destino anhelado por las naciones (60,8-13). La cuarta referencia, «Ciudad no Abandonada», indica la salvación definitiva que el Señor, mediante la alianza matrimonial, ha concedido a su pueblo: la ciudad, en otro tiempo abandonada, se ha convertido para siempre en la esposa del Señor (62,4). El matrimonio es el símbolo de la alianza eterna que Dios establece con su pueblo (61,8-9; 54,7-8). En definitiva, el contenido de 62,10-12 recalca la misión de la comunidad de siervos, para redoblar en el ánimo del lector el tesón con que ahondar en la senda de la conversión; y a la vez señala, mediante los calificativos que dibujan la identidad del pueblo transformado, la victoria final del plan de Dios en de la Humanidad.

CAPÍTULO 10

ISRAEL, EXPECTANTE ANTE LA INTERVENCIÓN DE DIOS 63,1 – 64,11

El mensaje de 60,1 - 62,12 ha revelado el triunfo del proyecto de Dios al final de los tiempos. Jerusalén, metáfora del pueblo redimido, irradiará la luz divina que atraerá a todas las naciones al encuentro con Yahvé (60,1-22; 62,1-9). La comunidad de los siervos de Yahvé, simbolizados tras la mención del profeta-siervo (61,1-9), constituye la medición humana por medio de la cual acontece la intervención liberadora de Dios en favor de su pueblo y en bien de las naciones (60,1-4).

El contenido de 60,1 - 62,12 evoca la situación del pueblo y de la humanidad al final de los tiempos. Sin embargo, para el pueblo que habita en Jerusalén en las postrimerías del periodo persa, y para el lector comprometido en la senda de la conversión, el final de la historia todavía no ha llegado. Por eso, el pueblo y el lector necesitan el auxilio divino para ahondar en la senda de la conversión y alcanzar, de ese modo, la victoria final delineada en la descripción del triunfo de Jerusalén (60,1-22; 62,19). El pueblo y el lector deben identificarse con la comunidad de los siervos, simbolizados por el profeta-siervo (61,1-8), para llevar a término el proyecto de Yahvé: la renovación de la alianza de Dios con su pueblo y la extensión del pacto de Dios a todas las naciones. De ese modo, la entrega confiada del pueblo fiel y del lector leal al proyecto de Dios rememora la entrega gratuita del Siervo a favor del mismo pueblo y de las naciones. El gozo del pueblo y del lector que perciben el triunfo del proyecto divino evoca la alegría que embarga a la comunidad de siervos, ocultos tras la imagen del profeta-siervo, cuando perciben el triunfo de Jerusalén (60,1-22; 62,1-9), metáfora del pueblo redimido.

La temática de 63,1-64,11 sitúa, de nuevo, al pueblo y al lector en los vericuetos de la historia. El texto muestra cómo el pueblo, sumido en el abandono del periodo persa, eleva los brazos al Señor para confesar la derrota de las fuerzas del mal (63,1-6), y para solicitar el auxilio divino (63,7-64,11) que convertirá al pueblo pecador en la comunidad que irradia la gloria de Dios y atrae a las naciones a Sión (véase 60,1-22). El ocaso de la maldad figura tras la metáfora de la derrota de Edom, arquetipo de las naciones que oprimieron a Israel a lo largo de la historia. La súplica del pueblo aparece en la oración del salmista que, recordando las ocasiones en que Dios ha liberado a su pueblo durante la historia, demanda ahora el socorro divino, siempre eficaz y siempre cierto.

El juicio de los pueblos (63,1-6)

63 [1] **– ¿Quién es ése que viene de Edom,**
de Bosrá*, con *la ropa* teñida de rojo?
¿Ése del vestido esplendoroso y de andar tan *altanero?**
– Soy yo que hablo con justicia, *el* gran libertador.
[2] **– Y ¿por qué está rojo tu vestido,**
y tu *ropa* como la de un lagarero?
[3] **– El lagar he pisado yo sólo;**
no hubo nadie conmigo de mi pueblo*.
Los pisé con ira, los pateé con furia,
y su sangre* salpicó mis vestidos,
y he manchado toda mi *ropa*.
[4] **¡Era el día de la venganza que tenía pensada,**
***había* llegado el año de mi desquite!**
[5] **Miré bien y no había *quien me ayudara*,**
me asombré de que no hubiera quien *me* apoyase.
Así que me salvó mi propio brazo y me sostuvo mi *furor*.
[6] **Pisoteé a *los* pueblos en mi ira,**
los pisé* con furia e hice correr por tierra su sangre.

V. 1 (a) Desde la perspectiva poética, los términos «Edom» y «Bosrá» pueden traducirse desde su sentido metafórico: «¿Quién es el que llega totalmente rojo, con vestidos salpicados de púrpura como un vendimiador?». Dicha interpretación favorece la aplicación del texto al Mesías doliente.

(b) Hebreo: «altanero»; conjetura: «de andar».

V. 3 1QIs[a]: «de mi pueblo»; TM: «de los pueblos». «Su sangre», lit. «su zumo»; metafóricamente, el zumo es la sangre del racimo.

V. 6 TM: «los he embriagado»; mss hebr.: «los pisé».

La temática de 60,1 - 62,12 puso de relieve cómo la Jerusalén reconstruida, metáfora del pueblo regenerado, manifiesta la gloria de Yahvé y atrae a todas las naciones a Sión. Sin embargo, la resurrección de Jerusalén implica, como contrapartida, la destrucción de la maldad. Por eso, una vez expuesta la glorificación de la Ciudad Santa (60,1-62,9), el contenido de 63,1-6 describe, metafóricamente, la forma en que Yahvé acaba con el mal.

El mensaje de 63,1-6 aparece en el seno dos fragmentos poéticos que constituyen una unidad literaria (63,1-3; 4-6). El primero presenta la conversación entre Yahvé y un interlocutor anónimo. Adopta el aspecto del diálogo que se establece, en un puesto de guardia, entre el centinela y quien se aproxima a la zona vigilada (63,1-3). En el segundo fragmento el propio Yahvé relata cómo su intervención ha provocado la destrucción de la maldad (63,4-6; véase Jl 4,3). La intención del poema no radica sólo en relatar la destrucción de las fuerzas del mal, sino que enfatiza el ocaso del poder perverso. Mediante dos preguntas y dos respuestas, el texto revela la caída del mal (63,1-3), y, luego, a través de la intervención de Yahvé, insiste, otra vez, en la venganza divina (63,4-6). La reiteración de la destrucción recalca que el ocaso de los adversarios del pueblo liberado será definitivo. El énfasis puesto en la destrucción contrasta también con el esplendor permanente de Sión que irradiará la gloria de Yahvé (60,1-22).

La confrontación entre la descripción de la derrota del mal (63,1-6) y el triunfo del pueblo redimido (60,1-22) constituye la temática de 40,12 - 44,23, donde la mención del señorío de Yahvé sobre el cosmos y la historia ridiculiza la inutilidad de los ídolos. Pero la confrontación entre la victoria del bien y la caída del mal figura de manera explícita en la conclusión del libro, que destaca el triunfo de los redimidos (66,18-23) y subraya con dureza el oprobio de los adversarios de Yahvé (66,24).

Los comentaristas han situado el aspecto de 63,1-6 en diferentes ámbitos literarios (canto sobre el Dios guerrero, himno o canto de victoria, visión apocalíptica) y mitológicos (tradición del Próximo

Oriente). Pero, como decíamos antes, el diálogo presente en 63,1-6 constituye la imitación literaria de la conversación entre Yahvé y un vigía, y dicha conversación revela la certeza de la derrota definitiva del mal al final de los tiempos.

El pasaje se relaciona directamente con 59,15b-20 y 62,2b. El contenido de 59,15b-20 describe la llegada de Yahvé, revestido con las armas de combate, para destruir a los enemigos y rescatar a quienes se conviertan. El mensaje de 62,2b anuncia la inminencia del día de la venganza divina. De ese modo, el mensaje de 63,1-6 verifica el cumplimiento de la irrupción de Yahvé contra el imperio del mal. Debemos observar aún otro aspecto literario. La temática de 60,1 - 62,9 expone el triunfo del proyecto divino al final de los tiempos, pero el conjunto aparece enmarcado entre dos pasajes que enfatizan la destrucción del mal: 59,15b-20 y 63,1-6. En ese sentido, el aspecto literario destaca cómo al final de los tiempos, cuando se produzca el triunfo del proyecto divino, también acabará la insidia del mal. Y, desde esa óptica, el contenido de 63,1-6 muestra su cariz apocalíptico: presenta a Yahvé como un lagarero cuyos vestidos están manchados por el zumo de los racimos que ha pisado. Los racimos pisoteados por Yahvé representan a los enemigos de Israel, simbolizados por la figura de Edom, paradigma tradicional de los adversarios del pueblo de Dios (véase cap. 34).

El diálogo que encabeza el pasaje describe la manera en que el Señor ha destruido la iniquidad (63,1-3). El texto no menciona a Yahvé expresamente, pero los atributos que identifican al personaje delatan la identidad divina: «Soy yo que hablo con justicia, el gran libertador» (véase 41,4.17; 56,1; 60,16; 61,8; 65,18). Yahvé destruye la maldad, simbolizada en la mención de Edom y Bosrá (62,1). Edom era un pueblo sedentario ubicado en la región meridional del mar Muerto; su capital era Bosrá. Sin embargo, el texto isaiano no contempla la situación de Edom desde la perspectiva geográfica, sino desde la óptica teológica. El AT concentra la manifestación del furor divino contra la maldad utilizando, a menudo, la metáfora relativa a la destrucción de Edom. La tierra de Edom constituye el símbolo de la perversión, pues cuando cayó Jerusalén los edomitas hostigaron a Judá (587 a.C.). Por eso la Escritura arremete contra Edom como símbolo de la maldad (Jr 49,7-22; Ez 25,12-14; 35,1-15;

Am 10-16.21; Ab 10-16; Ml 1,2-5; Lm 4,21-22; Sal 137,7). El Deuteronomio señala cómo los israelitas prescinden incluso del auxilio edomita (Dt 2,5-6).

El diálogo entre Yahvé y el vigía (63,1-3) menciona la destrucción de Edom y el ocaso de su capital (63,1; véase 34,6). Pero, a tenor del contenido simbólico con que el Primer Isaías refiere la devastación de Edom (34,1-7), debemos notar que la mención de la destrucción del país edomita relatada en 63,1-3 no sólo alude a la ruina de las naciones que maltrataron a Judá; es también el símbolo de la desaparición de los habitantes de Jerusalén que persisten en la idolatría (véase 3,1-15), pues cuando los moradores de Sión se precipitan en la injusticia (59,3-8) se asemejan a los paganos que desconocen a Yahvé (véase 22,1-14). Desde esta perspectiva, la alusión al exterminio de Edom sintetiza la aniquilación de la idolatría que ha teñido Jerusalén, Judá y las naciones paganas durante la historia. El libro del Apocalipsis relee las imágenes concernientes a la vendimia y al lagar (63,1-3) para dibujar el ocaso del mal cuando irrumpe el esplendor de la Nueva Jerusalén (Ap 14,19-20; 19,13.15).

Concluida la conversación entre Yahvé y el vigía, el poema expone la intervención del mismo Señor, quien narra en primera persona cómo ha pisoteado a los pueblos, símbolos de la maldad (63,4-6). La temática de 63,4-6 muestra el cumplimiento de las promesas de Yahvé en favor de su pueblo y contra sus enemigos. Por una parte, el contenido de 61,2 anunciaba el advenimiento del año de gracia de Yahvé, a la vez que profetizaba la llegada del día de la venganza divina. El año de gracia se ha revelado en la reconstrucción de Jerusalén (62,1-9), y el tiempo de desgracia irrumpe con la destrucción de Edom (63,1-3). Por otra parte, el mensaje de 59,15b-20 señala la actuación individual de Yahvé en favor del pueblo convertido y contra sus adversarios; ahora 63,5 muestra igualmente la intervención exclusiva de Yahvé contra los malvados.

El relato de la experiencia de Yahvé expuesto en 59,16 y 63,5 muestra dos similitudes relevantes. En primer lugar, cuando Yahvé mira en derredor percibe que no hay nadie (59,16a; 63,5a). La expresión «no hubo nadie» no indica la percepción sociológica de la ausencia de gente; subraya la impotencia de los ídolos ante la majestad de Yahvé (véase 41,28). Desde esta perspectiva, cuando

59,16a y 63,5a afirman que ante Yahvé «no hubo nadie», revelan que el Señor se encara con el poder idolátrico, al que aplasta como el lagarero pisa las uvas (63,3.6), o en la forma en que el guerrero abate a sus adversarios (59,17-18).

En segundo lugar, tanto 59,16b como 63,5b ponen en labios de Yahvé una expresión análoga: «me (le) salvó mi propio brazo, y fue mi (su) fuerza la que me (le) sostuvo». ¿Qué significan las palabras de Yahvé? El contenido de 59,1-15b describe la iniquidad del pueblo; y, ante la falta de justicia, la voz profética muestra el descontento divino. El poema muestra el deseo divino de aniquilar a la nación, pero el texto, apelando al honor de Yahvé (véase 37,35), simbolizado por la mención del brazo divino, señala cómo el Señor retiene la cólera con que piensa destruir a los inicuos, para tener tiempo de salvar a quienes se conviertan (59,18.20). La salvación de los redimidos figura ya en 60,1-62,9; por eso, 63,5b reproduce, matizando algunos aspectos, la expresión contenida en 59,16b para recalcar únicamente el exterminio de los perversos representados por Edom. En definitiva el contenido en 63,1-6 refiere el ocaso de la maldad al final de los tiempos, cuando alboreará de forma definitiva el Reino de Dios.

Reflexión sobre la historia de Israel (63,7 – 64,11)

7 **Las misericordias de Yahvé quiero recordar,**
las alabanzas de Yahvé,
todo lo que *hizo* por *nosotros* Yahvé,
***y* la gran bondad *que tuvo con* la casa de Israel,**
que tuvo con nosotros *por* su misericordia
y por la *magnificencia* de su *bondad*.

8 **Él dijo: “*En verdad* que son mi pueblo,**
hijos que no engañarán.”
Así que él fue su Salvador
9 **en todas sus angustias.**
No fue un mensajero* ni un ángel:
él mismo los liberó;
por su amor y su compasión los rescató,
los levantó y los llevó todos los días desde siempre.

10 *Pero* ellos se rebelaron y contristaron su santo espíritu,
y él se convirtió en su enemigo *y* guerreó contra ellos.
11 Entonces se acordó de los días antiguos,
de Moisés y de su *pueblo**.
¿Dónde está el que los sacó del mar,
el pastor de su rebaño?
¿Dónde el que puso en él su santo espíritu?
12 ¿El que hizo que su brazo fuerte marchase *junto a* Moisés?
¿El que *dividió* las aguas ante ellos para hacerse un nombre eterno?
13 ¿El que les *condujo* por los abismos
como caballo por la estepa, sin tropezar,
14 *como* ganado que desciende al valle?
El espíritu de Yahvé los llevó a descansar.
Así guiaste a tu pueblo para hacerte un nombre glorioso.

15 Observa los cielos y *mira*
desde tu aposento santo y glorioso.
¿Dónde está tu celo y tu fuerza,
la *ternura* de tus entrañas?
¿Es que tus entrañas se han cerrado para mí?
16 ¡Tú eres nuestro Padre!
Abrahán no nos conoce ni Israel nos recuerda.
Tú, Yahvé, eres nuestro Padre,
tu nombre es desde siempre «*Nuestro Redentor*».
17 ¿Por qué nos dejaste errar, Yahvé,
fuera de tus caminos,
y que se endurecieran nuestros corazones
lejos de tu temor?
¡Vuélvete, por amor *a* tus siervos,
por las tribus de tu heredad!
18 ¿Por qué ha invadido tu santuario el enemigo,
y nuestros opresores han pisoteado tu *templo*?
19 Somos desde *hace mucho tiempo*
gente a la que no gobiernas,
ni se nos llama por tu nombre.
¡*Ojalá* rompieses los cielos y *bajases*!
(ante tu faz los cielos se derretirían

64 [1] como prende el fuego en la hojarasca
o como hace hervir el fuego el agua),
para *revelar* tu nombre a tus adversarios
y hacer temblar a las naciones ante ti,
[2] haciendo cosas terribles, inesperadas.
(Tú descendiste *y* ante tu faz los montes se derritieron).*

[3] Nunca se oyó decir ni se escuchó,
ni ojo vio a un Dios, sino a ti,
que *actuara en favor de quien* espera en él.
[4] Te haces encontradizo
de quienes se alegran *de practicar* la justicia
y recuerdan tus caminos.
Estuviste enojado, *pues habíamos pecado*;
pero aunque llevamos mucho tiempo en el pecado,
*hallaremos la salvación.**
[5] Todos nosotros somos impuros,
y todas nuestras obras justas son como paño inmundo,
como la hoja todos caímos*
y nuestras culpas nos *arrastraron* como el viento.
[6] No hay quien invoque tu nombre,
quien se despierte para asirse a ti;
pues *apartaste* tu rostro de nosotros
y nos dejaste* a merced de nuestras culpas.
[7] *Sin embargo,* Yahvé, tú eres nuestro Padre,
nosotros la arcilla y tú nuestro alfarero;
todos nosotros somos *obra* de tus manos.
[8] No te *enojes*, Yahvé, *en exceso*,
ni recuerdes la culpa para siempre,
ya que somos tu pueblo.
[9] Tus ciudades santas han quedado desiertas,
Sión ha quedado desierta, Jerusalén desolada.
[10] Nuestro templo santo y glorioso,
donde te alabaron nuestros padres,
ha *sido pasto* del fuego,
y todas nuestras cosas más *preciadas*
se han *convertido* en ruinas.

11 **¿*Acaso*, Yahvé, *enmudecerás* ante eso,
callarás y nos humillarás sin medida?**

V. 9 Hebreo: «angustia»; leemos «mensajero» (ligero cambio vocálico) con el griego.

V. 11 Hebreo: «su pueblo»; «su siervo» mss, sir.

V. 64,2 Glosa.

V. 4 Lit. «en ellos estamos desde antiguo... »; la expresión puede referirse a «caminos» entendidos como símbolo de la voluntad de Dios. Otros interpretan: «en nuestros pecados estamos desde antiguo y seremos salvados». En ese sentido, entendemos que el pueblo, a pesar del desánimo, confía en la salvación.

V. 5 El hebreo es dudoso; griego: «caímos».

V. 6 Versiones: «nos dejaste»; hebreo: «nos haces temblar» (¿).

La temática de 59,15b - 63,6 sitúa en el contexto del final de los tiempos el triunfo del plan de Dios (véase 60,1 - 62,12) y la derrota del mal (59,15b-20; 63,1-6). Cuando el decurso de la historia llegue a su término, el Señor rescatará a los justos (59,20; 60,1 - 62,9) y acabará con los malvados (59,17-18; 63,1-6). Pero aunque 59,15b - 63,6 preludie el final de los tiempos, los moradores de Sión, cuando el libro de Isaías ve la luz, no viven en la etapa final de la historia, sino en las postrimerías del periodo persa. Por eso el texto isaiano, tras haber revelado la actuación salvadora de Dios al final de la historia, regresa a la situación en que discurre la existencia del pueblo. El testimonio de los siervos de Yahvé, representados por el profeta-siervo, ha infundido en el ánimo del pueblo la certeza de que triunfará el proyecto de Dios. Por eso, el contenido de 63,7 - 64,11 adquiere la forma de un salmo de súplica colectiva, donde el pueblo reconoce sus pecados y solicita la actuación redentora de Yahvé (véase Sal 44; 76; 89; 106; Lm; Ne 9).

El contenido de 63,7 - 64,11 constituye una súplica comunitaria que el pueblo dirige al Señor mediante la voz de un salmista. La súplica puede dividirse en dos secciones. La primera parte (63,7-14) recita la plegaria con la que el salmista agradece al Señor la misericordia que ha dispensado al pueblo durante la historia. La segunda parte (64,1-11) recoge, tras la voz del salmista, la oración que el pueblo presenta al Señor para implorar su ayuda.

La primera sección comienza relatando cómo el salmista se dispone a dar gracias a Dios por la misericordia que ha dispensado a su pueblo. El versículo introductorio (63,1; véase Sal 89,2) recuerda la misericordia y la bondad con que Yahvé premió a su pueblo. La raíz

"premiar" evoca, en este caso, las acciones benéficas de Dios a favor de su comunidad (63,7; véase Sal 13,6; 103,10; 116,7; 119,17; 142,8). La utilización del término "recordar" no sirve para rememorar sucesos pasados; expresa el deseo de que el Señor salve a su pueblo como lo hizo antaño. Por tanto, el asunto de 63,7 sintetiza el contenido de toda la súplica (63,8-64,11). El salmista menciona la misericordia que Dios tuvo con su pueblo, para implorar que el Señor vuelva a actuar a favor de sus elegidos.

El salmista inicia la plegaria evocando el pacto de Dios con su pueblo, pues, como narra el AT, el Señor eligió a Israel y le denominó "mi pueblo" (63,8; véase Lv 26,12; Dt 29,13). El orante pone de relieve la confianza que Yahvé depositó en el pueblo elegido (63,8). Sin embargo, el salmista sabe que la comunidad pronto engañó al Señor y se precipitó en el abismo del pecado (Dt 32,5; Ez 20,1-44). Aunque la culpa sumiera al pueblo en la angustia, el Señor mantuvo su palabra y, como Salvador, se dispuso a liberar al pueblo de la tenaza del oprobio (63,8; véase 59,1; 60,16). El poema recalca que fue Dios quien personalmente redimió a su pueblo (63,9).

La mención de la actuación personal del Señor recuerda la decisión que tomó cuando se comprometió a guiar a su pueblo hasta la Tierra Prometida (Ex 33,12-17). Tras la destrucción del becerro de oro (Ex 32), el pueblo se puso de nuevo en camino (Ex 33,1-11). Moisés suplicó al Señor que le indicara la ruta, y Dios decidió acompañarle personalmente (Ex 33,14). Moisés, agradecido, reconoció que la presencia personal de Dios convertía a Israel en un pueblo especial, distinto de las demás naciones (Ex 33,16). Desde esa óptica, cuando el orante recuerda la intervención personal del Señor (63,9a), alude a la condición privilegiada que posee Israel entre todos los pueblos, condición que brota de la alianza que Dios ha establecido gratuitamente con su pueblo (véase Lv 26,12). El Señor rescató a su pueblo de la esclavitud de Egipto y lo condujo, con la misma fuerza con que el águila protege a sus polluelos (63,9c; Ex 19,4; Is 40,31), hasta el Sinaí, donde selló la alianza con la comunidad redimida (Ex 19,1-Nm 10,11).

El poema revela la fidelidad de Yahvé a la alianza y muestra cómo Dios derramó el amor y la misericordia sobre su pueblo (63,9; véase 55,3), a la vez que relata cómo la comunidad liberada se rebeló pronto contra su Redentor (63,10; véase Dt 32,15). El salmista

acentúa el pecado de la nación afirmando que el pueblo contristó el "santo espíritu" de Dios (63,10). La locución "santo espíritu" define la genuina identidad de Yahvé. La locución llegó a convertirse en un apelativo con el que dirigirse a Dios. Mediante el uso de la expresión "santo espíritu" los judíos imploraban el auxilio divino (Sal 51,13), solicitaban al Señor que les guiase (Sal 143,10; Sb 1,5), requerían su enseñanza (Ne 9,20) y definían la identidad divina (Ag 2,5; Sb 9,17). La expresión "santo espíritu" denota la identidad de Yahvé, y alude también a lo más íntimo de Dios representado por su propia santidad (véase 6,3). Contristar su "santo espíritu" implica herir a Dios en su dimensión más genuina, que es la santidad (véase Ef 4,3). El pueblo hiere a Yahvé en lo más íntimo cuando le abandona para abrazarse a las cadenas de los ídolos.

El relato de la travesía del desierto narra las ocasiones en que el pueblo contristó el santo espíritu para entregarse a la falsedad idolátrica (Ex 16,3: murmuración contra Yahvé y Moisés; Ex 32,1-8: becerro de oro). La epopeya del éxodo señala también cómo la ira divina se derramó sobre el pueblo pecador. Especialmente significativa es la ocasión en que Yahvé condena al pueblo perverso a deambular durante cuarenta años por el desierto (véase Nm 14,32-33). Este periodo de tiempo constituye una metáfora del destierro sufrido en Babilonia, pero también alude a la situación social de Judá durante los últimos lustros del periodo persa, cuando la comunidad judía luchaba por la supervivencia en medio de las convulsiones que implicaba la desmembración del Imperio persa y el advenimiento de la cultura griega.

La plegaria del salmista recalca que el Señor no se desentendió de su pueblo. El orante, mediante preguntas retóricas, recuerda la intervención de Dios en bien de Moisés y del pueblo (63,11b-14). Dios salvó a Moisés de las aguas del Nilo (véase Ex 2,1-10) y permitió al pueblo, gracias a la intervención de Moisés, pastor del rebaño (63,11), atravesar el Mar a pie enjuto (63,12; véase 51,10b; véase Ex 14,15-31; Sal 136,13). El Señor dio al pueblo y a sus dirigentes el espíritu (63,11c; véase Nm 11,17; Ne 9,20), la comida (Ex 16,1-35) y el agua (Ex 17,1-7), para que pudieran llegar a la tierra de promisión. Yahvé acompañó personalmente a Moisés y a los liberados de Egipto durante la travesía (63,12a); y es, precisamente, la relación personal

entre Dios y los peregrinos lo que convierte a Israel en un pueblo privilegiado entre las naciones (véase Ex 33,12-17).

Finalmente el salmista recalca cómo el Señor condujo a su pueblo y lo libró de todo peligro hasta que lo llevó al lugar de reposo, metáfora de la tierra prometida (63,14; Sal 23; 77,21). El orante insiste en mostrar que el Señor salvó a su pueblo para hacerse un nombre eterno y glorioso (63,14). Recordemos, en ese sentido, que la gloria de Yahvé estriba en que el pueblo manifieste la presencia salvadora de Dios (véase 60,19). Cuando el pueblo refleja la gloria divina se convierte en el testimonio permanente de la presencia redentora de Dios (véase 55,13), y, de ese modo, atrae a las naciones a Sión para adorar a Yahvé (véase 66,18-21). Debemos notar también que la teología de 63,7-14 sigue parámetros análogos al pensamiento deuteronomista: Dios castiga al pueblo rebelde y luego le cura.

El salmista ha recordado, en la primera parte de su plegaria (63,8-14), la intervención de Dios en favor de su pueblo durante el prodigio del éxodo (63,8-14). Pero la oración no se limita a evocar sucesos pasados. El orante, rememorando la actuación divina, solicita al Señor implícitamente que salve al pueblo con el mismo tesón con que lo hizo antaño. La solicitud explícita del socorro divino constituye la segunda parte de la súplica comunitaria, que el salmista dirige al Señor en nombre del pueblo (63,15 - 64,11).

La súplica entonada por el salmista (63,15 - 64,11) aparece encuadrada entre dos invocaciones semejantes que demandan la intervención divina (63,15; 64,11), mientras el centro de la plegaria contiene la petición expresa de la intervención de Dios (64,19b). Debemos observar que el orante reza individualmente, pues en la plegaria utiliza el pronombre "mí" (63,15); pero el salmista ora también en nombre de una comunidad, de ahí que figure el pronombre "nuestro" (63,16). La identidad de la comunidad orante la constituyen "los siervos" (63,17). Éstos conforman la comunidad fiel a Yahvé que, inspirada en el testimonio del Siervo, suplica mediante la voz del salmista la intervención de Dios, para que Jerusalén pueda rehacerse y convertirse en luz de las naciones (60,1-22).

El contenido de 40,22-31 señalaba el señorío de Yahvé sobre el cosmos y la historia. Mostraba al Señor sentado sobre el orbe terrestre (40,22), y describía su autoridad mediante la fuerza desplegada

contra sus adversarios (40,24). También ahora el salmista recalca el señorío divino situando la morada de Dios en el cielo (63,15), pero en lugar de enfatizar la autorizad divina mediante la potencialidad bélica, la describe desde el prisma de la ternura oculta bajo la referencia a la "conmoción de las entrañas" (véase 54,8; Os 11,8). Tanto el salmista, representante de la comunidad de siervos, como los moradores de Sión aludidos en 40,27 perciben la lejanía de Dios. El salmista experimenta cómo el Señor ha cerrado sus entrañas (63,15) y quienes moran en la Ciudad Santa sienten que Yahvé les ha ocultado su rostro (40,27). (La lectura global del texto isaiano revela que la comunidad presente en 40,27 es la misma que, tras la figura del orante, entona la súplica contenida en 63,7-64,11.)

El salmista se dirige al Señor llamándole "padre" (63,16; véase 64,7). Este denominativo, cuando se refiere a Yahvé, evoca la época en que Israel, liberado de Egipto, recorría la ruta del desierto y experimentaba el consuelo divino (Dt 1,31); indica también la relación familiar e íntima entre Dios y sus elegidos (Ex 4,22); evoca el amor entrañable del Señor por su pueblo (Jr 31,9; Os 11,1); rememora la experiencia religiosa que unifica la comunidad israelita (Ml 2,10); y resalta la protección ofrecida por Yahvé a la casa de David (2 S 7,14). El orante vive en una situación análoga a la que experimentó el pueblo peregrino, pues Israel es, desde la perspectiva religiosa, el desierto y el páramo (43,19), desde donde la comunidad de los siervos solicita la actuación salvadora de Dios (63,15.19b; 64,11).

El orante constata el desprecio que la comunidad de siervos sufre por parte del resto del pueblo, simbolizado por la mención de Abrahán e Israel (63,16a). La incapacidad de conocer caracteriza, entre otros aspectos, a los idólatras, incapaces de comprender la falsedad de las imágenes (44,18). Desde esa perspectiva, la voz del salmista sitúa al pueblo idólatra en paralelo con las naciones, pues, cuando la comunidad cae en la idolatría, se parece a los paganos que desconocen a Yahvé (véase 22,1-14). En el crisol de la aflicción, el orante vuelve a invocar al Señor como padre y le reconoce como quien rescata al pueblo desde siempre (63,16b). La raíz hebrea por "rescatar" (*gā'al*) resalta el compromiso de Yahvé para liberar a su pueblo (*gō'ēl*; Lv 25,23-25; véase 41,14), mientas la locución "desde siempre" destaca el señorío de Yahvé sobre la historia (40,28).

El salmista reconoce, mediante preguntas retóricas (63,17-18), el pecado y la situación angustiada del pueblo (63,19), e implora del Señor que, por amor a sus siervos y a las tribus de su heredad (véase Dt 32,9), se "vuelva" hacia su pueblo (63,17). Desde la perspectiva teológica, la raíz hebrea por "volverse" (*Šwb*), aplicada al ser humano, define la conversión, entendida como el regreso del hombre al regazo divino (Dt 30,2); y referida a Yahvé, subraya la súplica del creyente que demanda la actuación liberadora de Dios en la historia.

El orante describe el oprobio del país mostrando cómo el santuario ha sido pisoteado por los opresores, y señalando cómo el pueblo siente la ausencia de Dios. La profanación del templo y la lejanía de Dios evocan, ciertamente, la ocasión en que Nabucodonosor conquistó Jerusalén, y rememoran el dolor del exilio en Babilonia. Pero aluden, sobre todo, al estado de Judá en la etapa final del periodo persa, cuando el estado religioso de la nación reflejaba la imagen de la viña desportillada, símbolo del pueblo arrasado por la ignominia de su pecado (véase 5,1-7).

El orante, atónito ante la desdicha que contempla, suspira por la intervención de Dios contra los adversarios de la comunidad leal (63,19b; 64,1b-2). El salmista sitúa de nuevo la morada de Dios en el cielo (63,15; véase 40,22) y describe la actuación divina con los rasgos de una teofanía: los montes se derriten, la hojarasca se quema y el fuego hace hervir el agua (63,19b - 64,1a.2b; véase Sal 18,8-9; 50,3; 144,5-6). La Escritura describe las teofanías, a menudo, en el marco de una convulsión cósmica (véase Ap 19,11); y, en ese sentido, el escenario descrito por 63,19b - 64,1a preludia la intervención de Dios. Sin embargo, la referencia a los montes que se derriten sugiere poéticamente la destrucción de los santuarios idolátricos erigidos sobre las colinas (véase 1 R 11,7), y alude al ocaso de la maldad (véase 40,4). Igualmente, la mención del fuego que devora la hojarasca evoca las llamas que calcinan el tamo, símbolo de los idólatras que desencaminan al pueblo (véase 47,14-15). Desde esta óptica, el texto revela que el objetivo de la intervención de Dios, requerida por el salmista, estriba en el exterminio de los idólatras con quienes convive el orante, presentes tras la mención de las "naciones" y los "adversarios" (64,2).

El poema menciona expresamente la intervención divina cuando afirma que el Señor actuará para dar a conocer su nombre (64,1b).

En la mentalidad semítica, el nombre no sólo denomina a la persona, sino que equivale a ella (1 S 25,25); y, desde esa perspectiva, el hecho de implorar del Señor que dé a conocer su nombre implica suplicar la intervención divina en el devenir de la historia.

Cuando el orante impetra la mediación divina afirma implícitamente el señorío de Yahvé sobre la historia; y, por eso, se dirige al Señor utilizando un vocabulario que rememora la afirmación referente a la exclusiva divinidad de Yahvé: «Nunca se oyó decir, / ni ojo vio a un Dios, sino a ti, / que actuara en favor de quien espera en él» (64,3; véase 45,5; Ex 20,3; 1 Co 2,9). La exclusividad no convierte a Yahvé en un Dios inaccesible, pues se manifiesta en la historia contra los enemigos (64,1b) y, sobre todo, a favor de quienes desean vivir de manera acorde con los preceptos divinos (64,4a).

El salmista, consciente de que Dios se hace el encontradizo con quien le busca, reconoce la impureza (64,5a; véase Lv 15,19-24) y el pecado de su pueblo (64,5b). En ese caso, la mención de la impureza constituye un sinónimo del pecado; no evoca, más que por analogía literaria, la falta ritual expresada en Lv 15,19-24. El pecado del pueblo consiste en la idolatría (véase 41,1 - 44,23). La referencia a la idolatría aparece sugerida, poéticamente, en la súplica del salmista cuando dice: «nuestras culpas nos arrastraron como el viento» (64,5b). Es el viento quien se lleva montes y cerros, metáfora de los idólatras, convertidos en tamo (41,16a). El salmista confirma que la idolatría es el pecado que atenaza al pueblo, cuando sostiene que ya no queda nadie que invoque al Señor o que confíe en Él (64,6a); y ésa es, precisamente, la característica del idólatra (véase 44,9-20).

La sugerencia poética concede licencia para situar al salmista en el papel de la viña desportillada (véase 5,1-7). El orante se percibe a sí mismo, y también al pueblo por el que intercede, como la comunidad abandonada a merced de sus culpas (64,6b), de la misma manera que el Señor se desentendió de la viña que había plantado.

El salmista perciba la zanja que el pecado ha abierto entre Yahvé y su pueblo, pero continúa implorando la intervención salvadora de Dios. El orante invoca al Señor como padre (64,7; véase 63,16) y alfarero de su pueblo (64,7). La mención de Dios como alfarero y la alusión al pueblo en la imagen de la arcilla revelan poéticamente la relación privilegiada entre Dios y su pueblo (64,7; véase 45,9; Jr 18,1-

6; 19,1-13). Debemos notar que el texto isaiano no se circunscribe a la metáfora del artesano para delinear la relación íntima entre Dios y su comunidad, sino que recurre a expresiones teológicas de gran calado: Yahvé es el Hacedor (véase 54,5) y el Creador de su pueblo (véase 43,1-7). La sugerencia poética que palpa en el pueblo la hechura de los dedos de Dios insinúa la misión de la comunidad de Yahvé: el pueblo es la mediación divina para anunciar la salvación a las naciones (64,7; véase 60,1-22).

Aunque la nación lleve impresas las huellas de Dios, el salmista percibe los desgarrones del pecado, simbolizado en la descripción de Sión, la Ciudad Santa, como urbe desolada, y del templo, antaño glorioso, como un montón de ruinas (64,9; véase 5,1-7). La mención del templo quemado y la ciudad devastada evocan la ocasión en que Nabucodonosor tomó Jerusalén (véase 2 R 23,31 - 25,26). Pero la intención del salmista no radica en trazar los rasgos topográficos de la ciudad, sino en dibujar su aspecto teológico. En las postrimerías del periodo persa, Jerusalén, metáfora del pueblo, está deshecha en el aspecto religioso (64,5b). Por eso, el salmista, evocando los trazos de la ciudad fustigada por Nabucodonosor, esboza la situación del desgarrado por las zarpas idolátricas. El salmista no se derrumba ante el estado de su pueblo, sino que súplica esperanzado, mediante una pregunta retórica, la intervención salvadora de Dios.

CAPÍTULO 11

EPÍLOGO DEL LIBRO DE ISAÍAS
65,1 – 66,24

La temática de 65,1 - 66,24 desempeña una triple función. En primer lugar, constituye el epílogo de todo el libro de Isaías (caps. 1-66). En segundo término, culmina el contenido del Segundo y del Tercer Isaías (caps. 40-66). En tercer lugar, ejerce el papel de epílogo del Tercer Isaías (caps. 56-66). Analicemos cada uno de los aspectos mencionados.

El prólogo (1,1-31) y el epílogo (65,1 - 64,24) del libro de Isaías presentan analogías teológicas y temáticas. En 1,2 y 65,2 son mencionados los hijos rebeldes contra Dios. La referencia al pueblo que provoca al Señor figura en el prólogo (1,4) y en el epílogo (65,3). El prólogo señala a los idólatras que sacrifican en los jardines (1,29), mención repetida en el epílogo (65,3). La alusión al resto consta en 1,9 y 65,8. La referencia al pueblo convertido aparece en 1,26 y 65,15. La peregrinación del pueblo y las naciones hacia el Monte Santo figura en 2,1-4 y 66,18-23.

Las correspondencias literarias y temáticas confirman que el contenido del libro presenta un proyecto teológico preciso. El prólogo describe la situación del pueblo pecador (1,1-31), y el epílogo expone la situación del pueblo redimido que, junto a las naciones, alaba al Señor en Sión (66,18-23). Desde esa perspectiva, el mensaje de 65,1 - 66,24 constituye el epílogo del libro de Isaías: muestra cómo el pueblo idólatra se ha convertido en la comunidad redimida que, junto a las naciones, adora a Yahvé en Sión.

El prólogo del Segundo Isaías (40,1-11) presenta afinidades con el epílogo de la obra (65,1 - 66,24). La proximidad de Dios a su pueblo

consta en 40,9 y 65,1. La inminente llegada del Señor aparece en 40,10 y 66,15. La desaparición del dolor de la culpa es el tema común de 40,2 y 65,16. La mención del consuelo figura en 40,1 y 66,13. La metáfora que alude al Señor como pastor aparece en 40,11 y 65,10. La manifestación de la gloria de Yahvé constituye la temática de 40,5 y 66,18-19.

Las afinidades entre 40,1-11 y 65,1 - 66,24 delatan, de nuevo, el planteamiento global del libro de Isaías. El pueblo pecador, aludido en la metáfora de la hierba seca y la flor marchita (40,6-8), aparece en el epílogo como el pueblo renovado que, junto a las naciones, contempla la gloria de Yahvé en Sión (66,18-19).

El epílogo del Tercer Isaías (65,1 - 66,24), y específicamente la conclusión del epílogo (66,18-23), manifiestan el cumplimiento de las expectativas del prólogo (56,1-8). El prólogo del Tercer Isaías (56,1-8) exhorta al pueblo a guardar la equidad y la justicia e invita los extranjeros, calificados como siervos, a adherirse a la alianza. El epílogo (65,1 - 66,24), y especialmente la conclusión (66,18-23), dibujan el encuentro del pueblo y las naciones en Sión para adorar a Yahvé.

En definitiva, el contenido del epílogo (65,1 - 66,24) culmina el proceso de conversión que proponía el prólogo del libro (1,1-31). El prólogo resalta el comportamiento idolátrico que atenaza al pueblo (1,1-31); el cuerpo de la obra describe el proceso y las mediaciones por los que discurre el trayecto de conversión del pueblo (2,1 - 64,11); y, finalmente, el epílogo ensalza la conversión del pueblo que, acompañado de las naciones, se alegra de la presencia de Yahvé en el Monte Santo (65,1 - 66,24).

En referencia explícita al Tercer Isaías, el contenido de 63,7 - 64,11 exponía la súplica del salmista que imploraba la intervención de Dios a favor del pueblo. El Señor responde a la plegaria del orante y anuncia la inminencia del juicio divino con el que volverá al mundo la paz paradisíaca (65,1-22). Arremete contra la falsedad del templo (66,1-4) y proclama la redención de Jerusalén (66,5-17). Finalmente, confirma la reunión del pueblo y las naciones en Sión para glorificar a Yahvé (66,18-23), y augura la destrucción definitiva de los malvados (66,24).

EL JUICIO FUTURO DE DIOS (65,1-25)

65 1 Me he hecho encontradizo de quienes no preguntaban por
mí; me he dejado hallar *por* quienes no me buscaban. Dije
«Aquí estoy, aquí estoy» a gente que no invocaba mi nombre*. 2
Alargué mis manos todo el día hacia un pueblo rebelde que sigue
un camino equivocado en pos de sus *caprichos*; 3 *un* pueblo que
me *provoca* en mi propia cara *continuamente*, que sacrifica en los
jardines y quema incienso sobre ladrillos; 4 que habitan en tumbas
y *pernoctan* en antros; que comen carne de cerdo y bazofia des-
compuesta en sus cacharros*; 5 los que dicen «Quédate ahí, no
te *me acerques* que te santificaría». Éstos son humo en mi nariz,
fuego que abrasa *todo el día.* 6 Está escrito delante de mí: no *cejaré*
hasta haber puesto su paga en su seno*, 7 por *sus* culpas y las de *sus*
padres juntamente –dice Yahvé–. *Porque* quemaron incienso en los
montes y me afrentaron en las colinas, yo voy a medirles la paga de
sus obras y se la pondré en su seno.

8 Así dice Yahvé: *De la misma manera que* cuando se encuen-
tra mosto en el racimo se dice «No lo eches a perder, porque es
una bendición», así *actuaré* yo por amor a mis siervos *para evitar*
aniquilarlos a todos. 9 Sacaré *descendencia* de Jacob, y de Judá *el*
heredero de mis montes; los heredarán mis elegidos y mis siervos
morarán allí. 10 Sarón será majada de ovejas, y el valle de Acor corral
de vacas para mi pueblo, *para los que me hayan buscado*.

11 *Pero a* vosotros, los que abandonáis a Yahvé,
los que olvidáis mi Monte Santo,
los que ponéis *la* mesa *ante* Gad
y llenáis *la* copa a Mení,
12 yo os destino a la espada.
Todos vosotros caeréis degollados,
porque os llamé y no respondisteis,
hablé y no oísteis,
sino que hicisteis lo que me desagrada
y elegisteis lo que no me gusta.
13 Por tanto, así dice el Señor Yahvé:
Mis siervos comerán,
pero vosotros tendréis hambre;
mis siervos beberán,

pero vosotros tendréis sed;
mis siervos se alegrarán,
pero vosotros *sentiréis* vergüenza;
14 mis siervos cantarán con *gozo*,
pero vosotros gritaréis con tristeza,
y con espíritu quebrantado gemiréis.

15 Dejaréis vuestro nombre a mis elegidos para que sirva de
imprecación: «¡Así te haga morir el Señor Yahvé ...*!», pero a sus
siervos les dará *otro nombre* 16 tal que, quien desee ser bendecido
en la tierra, deseará serlo en el Dios del Amén; y quien *jure sobre* la
tierra, jurará en el Dios del Amén.

Quedarán en el olvido las angustias *pasadas*
y *desaparecerán de mi vista*.
17 *Mirad,* yo creo *unos* cielos nuevos y *una* tierra nueva;
no *se recordarán* los primeros ni vendrán a la memoria,
18 *sino que* habrá gozo y regocijo para siempre
por lo que voy a crear,
pues voy a crear a Jerusalén «Regocijo»
y a su pueblo «Alegría».
19 Me regocijaré por Jerusalén y me alegraré por mi pueblo,
sin que se oiga allí jamás *llanto* ni quejido.
20 No habrá allí jamás *un* niño que viva pocos días,
o *un* anciano que no *colme* sus días,
pues morir joven será morir a los cien años,
y *quien* no alcance los cien años será porque está maldito.
21 Edificarán casas y las habitarán,
plantaran viñas y comerán su fruto.
22 No edificarán para que otro habite
ni plantarán para que otro coma,
pues *lo que* vive un árbol vivirá mi pueblo,
y mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos.
23 No se fatigarán en vano ni tendrán hijos para la *ruina*,
pues serán la *estirpe* bendita de Yahvé,
tanto ellos como sus retoños.
24 Antes *de* que me llamen, yo *les* responderé;
aún estarán hablando *cuando* yo les *habré escuchado*.

25 *El* lobo y *el* cordero pacerán *juntos*,
el león comerá paja como el buey
y la serpiente *comerá* polvo.
No habrá *ya* daño ni *estrago*
en todo mi Monte Santo –dice Yahvé–.

V. 1 Hebreo: «que no era llamado por mi nombre»; versiones: «que no invocaba mi nombre».

V. 4 Lit. «migajas [colectivo] de manjares impuros». Qeré y 1QIs[a]: «jugo de manjares impuros».

V. 6 «En su seno», ver Jr 32,18.

V. 15 Sobreentendido: «como esos malvados». Hebreo: «otro nombre».

La temática de 63,7 - 64,11 mostraba la súplica del salmista con la que solicitaba la intervención salvadora de Dios. El mensaje de 65,1 - 66,24 contiene, entre otros temas, la respuesta divina al ruego del orante. Yahvé salva a los justos, representados por Israel y las naciones que acuden a Jerusalén para adorar al Señor (66,18-23), y aniquila a los malvados (66,24). Sin embargo, el mensaje de 65,1 - 66,24 no contiene sólo la respuesta a la plegaria del salmista; constituye, sobre todo, el epílogo del Tercer Isaías y de toda la obra isaiana. El texto profético señala la ruta por la que el pueblo ha recorrido la senda de la conversión. El libro de Isaías comenzaba relatando la conducta del pueblo perverso (1,10-20), y concluye mostrando la identidad del pueblo convertido y el ocaso de los malvados (65,1 - 66,4).

El contenido de 65,1-24 constituye una unidad literaria y teológica, pero, desde la perspectiva pedagógica, la dividiremos en tres unidades menores: 65,1-7; 8-16a; 16b-25.

La primera sección confronta el favor que Yahvé ha dispensado a su pueblo con el rechazo que ha recibido de parte de la nación (65,1-7). El texto comienza mostrando cómo el Señor, a pesar del rechazo de su pueblo, no dejó de hacerse el encontradizo (65,1; véase 51,1; 64,4; 65,12.24; 66,4; Ez 16,1-63). El prólogo del libro de Isaías mostraba cómo el pueblo extendía los brazos para suplicar al Señor con falsedad (1,15); y ahora, el epílogo señala cómo Dios ha mantenido siempre los brazos abiertos con lealtad para acoger a su pueblo, una comunidad que no ha querido buscar al Señor ni ha preguntado por Él (65,1; véase 59,1-8). El Señor deseaba acoger a su pueblo, pero la

nación rebelde se decantó por el camino equivocado. La senda errónea es la idolatría (65,2-4; véase Dt 32,21).

El texto describe mediante siete participios la conducta perversa del pueblo: la nación va por mal camino, irrita al Señor, sacrifica en los jardines, quema incienso sobre ladrillos, mora en las tumbas, hace noche en los antros y come carne de cerdo (65,3-4; véase 1,21; 57,5; 66,3). La intención del texto no estriba en pormenorizar el contenido de todas las prácticas idolátricas, sino que las concentra en siete, número que alude a la plenitud y a la totalidad, para señalar el sometimiento absoluto del pueblo a la ofuscación idolátrica. El hondón del pecado del idólatra estriba, entre otros aspectos, en creerse investido de la santidad que sólo corresponde a Yahvé (6,3). Así lo insinúa 65,5, donde el idólatra, creyéndose poseedor de la santidad divina, impide que otros entren en contacto con él. De ese modo desea establecer con sus vecinos la distancia que los creyentes deben mantener respecto de Yahvé y de las cosas sagradas (véase Jc 13,22; 2 S 6,7).

La idolatría no es una práctica esporádica, sino una constante en la vida del pueblo a lo largo de su historia (Lv 19,31; 20,6; Nm 19,1; Dt 14,3; Ez 8,9). El dolor con que la idolatría lacera el ánimo del Señor aparece en la metáfora del humo que penetra en su nariz, o el fuego que le abrasa. El Señor no permanece impávido ante el pecado; percibe la culpa del pueblo y recuerda la transgresión de los padres cuando quemaban incienso en la cima de los altozanos (1 R 14,22-24; Jr 3,6; Ez 20,27).

El Señor dará a los malvados la paga de sus pecados. El texto dice «voy a medirles la paga de su obra y se la pondré en su seno» (65,6.7). Los pliegues del manto, el seno, servían de bolsa para las provisiones (véase 2 R 4,39; Rt 3,15; Lc 6,38). Metafóricamente hablando, los perversos reciben en los pliegues de su manto la cosecha de su pecado: la destrucción (véase 66,24). El exterminio constituye el salario con que Yahvé retribuye a los perversos, contrapuesto al triunfo que Dios regala a sus fieles (véase 40,10). La epístola a los Romanos rememora el tema de 65,2: recuerda que el Señor mantuvo los brazos extendidos y se hizo encontradizo con su pueblo (Rm 10,20-21).

La segunda sección (65,8-16a) toma prestada la voz de Dios para señalar, en primer lugar, la fidelidad de los justos (65,8-9) y la perfidia de los malvados (65,11-12). Seguidamente describe el triunfo de los

justos y la desgracia de los perversos (65,13-15a). Finalmente, la voz de un narrador anuncia el triunfo definitivo de los siervos (65,15b-16a). La sección utiliza siete veces el término “siervos” (65,8.9.13.13.13.14. 15). Evidentemente, el septenario puede ser una casualidad, pero, desde la perspectiva poética, confronta la lealtad de los siervos con la perfidia de los idólatras, cuya maldad aparecía descrita mediante el uso de siete participios que aludían a las prácticas idolátricas (65,3-4). Los siervos, discípulos del Siervo de Yahvé (véase 50,10), fueron capaces de comprender el aspecto redentor de la entrega de su maestro (53,2-11), y constituyen su “descendencia” (véase 53,10). Los siervos, leales a los preceptos divinos (54,17), contemplarán el triunfo del proyecto de Dios y la derrota de la maldad (65,13-14).

El pueblo perverso aparecía en la metáfora de la viña baldía (5,1-8); pero, al contraluz de la viña desportillada, el contenido de 65,8 alude a los racimos que destilan el mosto. La mención de las uvas que rezuman constituye la metáfora de los siervos; los israelitas fieles que, en el seno del pueblo mendaz, producen frutos de bondad. El Señor, por amor a sus siervos, rehúsa el exterminio de su pueblo (65,8). La decisión divina, realizada por amor, evoca la ocasión en que Yahvé, por amor a su nombre y por fidelidad a su siervo David, impidió que Senaquerib aniquilase Jerusalén (véase 37,35).

La lealtad de los siervos, al igual que la fidelidad de su mentor, el Siervo de Yahvé, ejerce una tarea intercesora ante Dios (53,11; véase 65,8). La función de los siervos evoca la intercesión de Moisés ante Yahvé, cuando los ruegos del patriarca impidieron que Dios, herido por la afrenta del becerro de oro (Ex 32,1-6), rompiera la alianza sellada con su pueblo (Ex 32,1-14). Los siervos son, desde la perspectiva poética, la simiente nacida de Jacob, el germen leal al Señor (65,9; véase 4,3; 57,13), que poseerá la heredad de Yahvé. La heredad de Dios dejará de parecerse a la viña desolada (véase 5,1-7) para convertirse en majada de ovejas y corral de vacas (65,10), símbolos de la exhuberancia del pueblo fiel. La comarca de Sarón designa la zona costera de Israel, y el valle de Acor remite a la región situada al este del país, cerca de Jericó. Sin embargo, la mención de ambos lugares no persigue la descripción geográfica; indica que todo el país, de este a oeste, refulgirá por el esplendor emanado del testimonio de los justos.

En contraposición al triunfo de los justos, el contenido de 65,11-12 describe el baldón de los idólatras. Los apóstatas han abandonado a Yahvé y olvidado el Monte Santo, metáfora del templo de Jerusalén. Han despeñado su vida en el barranco de la idolatría erigiendo una mesa, un altar, en Gad, y brindando en honor de Mení (65,11). Gad y Mení son deidades entendidas, habitualmente, como la personificación de la "Fortuna" y el "Destino", ciertamente vinculadas al *fatum*. Gad es un dios sirio cuyo nombre aparece en algunos topónimos (véase Jos 11,17). Mení es una deidad propia del ámbito familiar, habitual entre los árabes pre-islámicos. La mención de ambos dioses no pretende señalar el nombre concreto de las falsas divinidades, sino denunciar la opción idolátrica de los perversos.

Desde la óptica literaria, el uso del vocablo "Mení", parejo a la sonoridad hebrea de la locución "yo os destino" (*mānîtî*), engarza la descripción de los idólatras con el destino que les espera: el Señor los condena a la espada, pues cuando Dios los llamó no escucharon y cuando les habló no quisieron entender (65,12; 50,2; 66,4; Jr 7,13).

Sentenciado el futuro de justos e idólatras, el contenido de 65,13-15 ahonda en el destino de cada grupo. El uso reiterativo de "mirad" recalca la suerte dispar que atiende a buenos y malos. Los justos gustarán la saciedad (véase 25,6), pero no sólo con manjares perecederos, sino, sobre todo, con el alimento de la palabra de Dios que sacia a quien se nutre con ella (65,13a; véase 55,1.10-11; Mt 4,3-4; Ju 4,10.13-15). Los malvados padecerán hambre y sed, sentimiento que se refiere, en el texto isaiano, a la personalidad de los idólatras (40,30; 44,12). Los siervos gozarán y aclamarán la dicha que supone el triunfo de Yahvé (65,14; véase 42,10-13), mientras los idólatras sufrirán la vergüenza sumidos en la tristeza (65,14; véase 45,16; 66,24). Finalmente, el texto ofrece la imprecación, «¡Así te haga morir el Señor Yahvé ...!», que servirá de maldición contra los impíos (65,15; véase Nm 5,21; Sal 102,9). La mención del anatema contra los malvados subraya el triunfo definitivo de los siervos y el ocaso perpetuo de los idólatras.

El Evangelio de Lucas relee la contraposición entre los siervos y los malvados (65,12-14), para comparar la bienaventuranza de los justos con la desventura de los perversos (Lc 6,20-26).

Concluida la intervención de Dios, el texto expone, mediante la voz del narrador, la consecuencia que se deriva de la victoria de los

siervos (65,15b-16a). Los siervos recibirán otro nombre (65,15a; véase 56,5; 62,2). Como hemos comentado en otras ocasiones, para la mentalidad semítica el nombre no sólo es el denominativo de la persona, sino que equivale a ella (véase 1 S 25,25). El cambio de nombre no sólo indica la variación en la designación del sujeto, sino el cambio teológico de su identidad (véase Gn 32,29). El significado teológico del cambio aparece, por ejemplo, en la designación de Sión: la ciudad pecadora, antaño llamada "Villa adúltera" (1,21), cuando obtiene el perdón divino se transforma en "Villa leal" y "Ciudad de Dios" (1,26). En analogía con la ciudad, los siervos recibirán otro nombre, porque, cuando despunte el triunfo del plan de Dios, dejarán de ser la comunidad doliente (véase 50,10), para convertirse en la asamblea que refleja la luz de Yahvé (véase 60,1-2).

El Apocalipsis recoge la mención del cambio de nombre en la carta dirigida a las iglesias de Pérgamo y Filadelfia, pues el Señor conferirá un nombre nuevo a quienes resulten vencedores en el combate contra las insidias del maligno (Ap 2,17; 3,12).

El nuevo nombre de los siervos simboliza el triunfo del proyecto salvador de Dios. Por eso, quien desee ser bendecido buscará la bendición del "Dios del Amén", y quien jure lo hará también por el nombre del "Dios del Amén" (65,16a). La palabra "amén", contenida en la locución "Dios del Amén", revela un título divino crucial en la obra de Isaías. Ahondemos en su significado.

Durante los avatares de la guerra siro-efrainita, el rey de Judá, Ajaz, deseaba una alianza con Asiria para zafarse del ataque de Resín, rey de Damasco, y de Pécaj, rey de Israel. Ajaz perseguía el pacto porque desconfiaba del auxilio de Yahvé. Isaías, dolido por la actitud del monarca, conminó al pueblo y al rey a depositar la confianza en Yahvé (7,4-9). La arenga culminó con una frase lapidaria con la que Dios, a través de los labios del profeta, advirtió al pueblo y al rey diciéndoles: «Si no os afirmáis en mí, no seréis firmes» (7,9). El término "afirmáis" y la expresión "seréis firmes" traducen la misma raíz, presente también en el vocablo "amén" (*'mn*). Durante la guerra siro-efrainita, el profeta exigía al pueblo y al rey que confiaran en Yahvé y que desdeñaran la falsa seguridad ofrecida por Asiria. Sin embargo, el monarca rechazó el consejo del profeta: depositó la confianza en Asiria y despreció el auxilio divino (2 R 16,8; véase 18,7).

La actitud de los siervos constituye el anverso del comportamiento de Ajaz y su corte. El rey rehusó el amparo divino, mientras los siervos, a imagen del Siervo de Yahvé (50,7), han depositado su confianza en Dios. El triunfo de los siervos da testimonio de la divinidad de Yahvé en contraposición a la falsedad de los ídolos. Por eso, quienes deseen la bendición la solicitarán del Dios del Amén, el que sostiene a los siervos; y no buscarán el auxilio ficticio de los ídolos, como hiciera antaño el rey Ajaz.

A tenor del contenido de 44,1-5, la bendición no se reduce a meras palabras. La bendición implica la recepción del espíritu de Dios que transforma al pueblo idólatra, simbolizado por la imagen del desierto y el páramo (véase 43,19), en la comunidad que refleja la luz divina (véase 60,1-2), y que figura en la metáfora de la alameda frondosa junto a corrientes de agua (44,4). Quien desee alcanzar la armonía y la paz deberá buscarla en la bendición del Dios del Amén.

La tercera sección (65,16b-25) narra el triunfo definitivo del plan de Dios en la consumación de los tiempos (véase 51,6; 66,22). El pasaje comienza exponiendo el fin de los tiempos manchados por la angustia (65,16a.17b), para mencionar después la decisión divina de crear los cielos nuevos y la tierra nueva (65,17a). El vocablo hebreo por "angustia" alude al sufrimiento de Israel (8,22; 30,6; 33,2; 37,3) nacido, sobre todo, del apego a la idolatría (46,7); se trata de un dolor del que sólo Yahvé es capaz de salvar (63,8-9). Por eso, el Señor anuncia la creación de los cielos nuevos y la tierra nueva como manifestación del orden que debe imperar en el cosmos, una vez abatido el poder idolátrico.

El Segundo Isaías reitera la mención de Yahvé como creador del cielo y de la tierra (42,5; 45,12.18; 42,5-6), y vincula la creación al ocaso de las cosas primeras y al advenimiento de las cosas nuevas (48,6-8). De ahí que la irrupción de los cielos nuevos y la tierra nueva, metáfora del nuevo orden que Yahvé establecerá, precipite en el olvido el recuerdo angustiado de los acontecimientos antiguos, y disponga el ánimo hacia el gozo y el regocijo que brotan de la nueva creación (véase 43,18).

La nueva creación implica la irrupción del gozo y el regocijo para siempre (65,18). El texto isaiano utiliza el término "regocijo" exclusivamente para sugerir, desde la perspectiva poética, la situación de

Jerusalén transformada por la intervención salvadora de Dios (35,2; 65,18). El vocablo hebreo por “gozo” adquiere el mismo sentido que la voz “regocijo” (véase 35,1; 60,10-11; 62,5; 66,10), a la vez que evoca el estado feliz de los redimidos (64,4; 66,14). Por eso, la temática de 65,18-19 no confiere al gozo y al regocijo un sentido etéreo, sino que los asocia a Jerusalén y al pueblo. El gozo y el regocijo aparecen cuando el Señor crea a Jerusalén y al pueblo (65,19).

La creación de Jerusalén alude a un concepto teológico, y no se refiere a la construcción material de la ciudad. Desde la perspectiva de la criatura, la creación estriba en la relación que se establece entre Dios y la criatura, por medio de la cual ésta reconoce en Dios el fundamento de su ser. Jerusalén es creada de nuevo cuando halla la razón de su existencia en la bendición de Yahvé, y no en la desventura que deparan los ídolos. La creación de Jerusalén discurre en paralelo con la creación de los cielos nuevos y la tierra nueva (verbo *bārā'*: 65,17a.18b), pues de la nueva Sión, antaño “Villa Adúltera” y ahora “Villa Leal” (1,26), brotará la luz (60,1-2), que atraerá a todas las naciones a Yahvé (60,13-14), con lo que se restablecerá el orden deseado por Dios en el que no habrá ya llanto ni dolor (65,19).

El Apocalipsis relee el contenido de 65,17-19 y percibe en la irrupción de la nueva Jerusalén, bajada del cielo, el ocaso del mundo viejo y el advenimiento de los cielos nuevos y la tierra nueva (Ap 21,1-4; véase 2 P 3,13).

El estado feliz de Jerusalén y del pueblo aparece descrito, en primer lugar, con la metáfora de la longevidad humana. Afirma la profecía: «morir joven será morir a los cien años,... lo que vive un árbol vivirá mi pueblo» (65,20.22; véase Za 8,4).

La mención de la longevidad evoca la edad de los patriarcas narrada en el Génesis (Gn 5,1-32). La edad de los patriarcas es muy elevada, pero, con la excepción de Quenán (Gn 5,14) y Matusalén (Gn 5,27), disminuye a medida que las generaciones se alejan del ancestro original, Adán. La simbología referente a la edad de los patriarcas contiene un mensaje teológico. La plenitud de la existencia humana se halla junto a Dios; por eso, el Señor, según insinúa el relato de Adán y Eva, dispuso que los primeros padres no morirían, a no ser que comieran del árbol de la ciencia del bien y del mal (Gn 2,17). Adán y Eva comieron, y el Señor los expulsó del paraíso (Gn 3,1-24).

Fuera del Edén, alejados de Dios, conocieron la muerte (Gn 5,5), el fruto del pecado. La disminución de la edad de los patriarcas expresa, metafóricamente, la decadencia de la vida que el pecado inflinge en el ser humano. Por eso, la longevidad del pueblo relatada en 65,20-22b actúa de contraluz a la edad de los patriarcas. Mientras la edad de éstos disminuye a causa del pecado de Adán, la edad de quienes forman parte del pueblo creado por Dios se prolonga hasta alcanzar la longevidad propia de los árboles (65,22).

En segundo término, el regocijo del pueblo creado por Dios se manifiesta en la decisión de edificar casas y habitarlas, y en la capacidad de plantar viñas para comer su fruto (65,21-22). El disfrute del mosto y la edificación de casas evoca el gozo que caracterizará a los redimidos de Jerusalén (62,8), Samaría (Jr 31,5) e Israel (Am 9,14). Pero, sobre todo, actúa de contraluz a la amenaza contenida en el Deuteronomio, en la que el Señor advierte que tomará las casas y viñas del pueblo pecador para entregarlas a extraños (Dt 28,30-33). El pueblo pecó (3,1-15; 59,1-9), y por eso padeció el azote del exilio y sufre la desdicha en las postrimerías del periodo persa (40,27). Pero, creado de nuevo (65,18; véase 43,1-7), volverá a habitar las casas y a plantar las viñas (65,21-22), símbolos, especialmente la viña (5,1-2), del pueblo que ha vuelto al regazo divino.

En tercer lugar, la profecía expresa la felicidad de los elegidos afirmando que no se fatigarán y que disfrutarán del trabajo de sus manos (65,22b-23a). La mención evoca la situación de Adán en el paraíso cuando cuidaba del jardín sin fatigarse, pues era el Señor quien había hecho brotar todos los árboles (Gn 2,9). Pero Adán desobedeció el precepto divino y el Señor lo expulsó de Edén; y, fuera del jardín, tuvo que ganarse el pan con el sudor de su frente (Gn 3,17-19). Si el pueblo hubiera obedecido los mandamientos habría gozado de la dicha del Señor (48,18-19); pero se decantó por el pecado (5,8-24), y soportó en el exilio el castigo de sus yerros. Sin embargo, la actuación creadora de Dios (65,19) devuelve al pueblo, metáfora del hombre convertido, a las excelencias del paraíso (véase 40,31).

El contenido de 65,18-22 incardina el gozo de los redimidos en la certeza de saberse creados por Dios. Acto seguido, la temática de 65,23 sitúa, de manera complementaria, el regocijo de los elegidos y su descendencia en la seguridad de percibirse como la “raza bendita”

de Yahvé (véase 61,9). La locución "raza bendita", colocada al final del texto isaiano (65,23), define al pueblo redimido y actúa de contraluz a la expresión "raza malvada", ubicada al comienzo del libro (1,4). La posición de las dos locuciones contrapuestas insinúa la perspectiva teológica de libro de Isaías. El pueblo, antaño "raza malvada", se convierte, al final de los tiempos, en la "raza bendita" que atrae a todas las naciones al Monte Santo para adorar a Yahvé.

El término hebreo por "descendencia" constituye un sinónimo de la palabra "raza" (véase 44,3; 48,19; 61,9). Sin perder de vista la sinonimia, debemos notar que la "descendencia" es una promesa de Yahvé a su Siervo (53,10). Como hemos sostenido en capítulos anteriores, la comunidad de siervos constituye la descendencia del Siervo; y es precisamente la fidelidad de dicha comunidad la que posibilita la transformación de Sión, de donde emana la luz que atrae a todos los pueblos (60,1-2). Desde esta perspectiva podemos afirmar que el contenido de 65,18-23 no sólo alude a la culminación del proyecto isaiano de conversión; también afirma la certeza de que Yahvé cumple las promesas anunciadas a su Siervo.

La creación de Jerusalén y del pueblo nace de la iniciativa gratuita de Dios (65,24; véase 1 Jn 4,10); la nación que sentía la lejanía divina (véase 40,27) experimenta la alegría de la salvación (65,25).

Además de valerse de la temática de la creación (65,18), el texto isaiano expresa la realidad gozosa del pueblo transformado aludiendo a las características de la era mesiánica (65,25; véase 11,1-9) y mencionando también la derrota del mal (65,25; véase Gn 3,14). El contenido de 65,25 evoca la era mesiánica mencionando dos de sus características: la paz, simbolizada por la convivencia entre animales antagónicos (véase 11,6-7), y el bienestar que cubrirá el Monte Santo, metáfora del templo de Jerusalén, símbolo del paraíso (véase 11,9). La derrota definitiva del mal aparece reflejada en el castigo infligido a la serpiente. El áspid sembró en el corazón de Adán y Eva la decisión de quebrantar el precepto divino (Gn 3,1-7); y, por eso, el Señor la maldijo y la condenó a comer el polvo (Gn 3,14). El contenido de 65,25 alude a Gn 3,14 para certificar la ausencia de pecado en la era mesiánica que adviene. La teología del Tercer Isaías vuelve a nutrirse de la temática del Primero y del Segundo. En 65,25 retoma la referencia mesiánica contenida en 11,1-9 y 55,5 para asociarla a la

descripción de la derrota del mal, con lo que describe el triunfo del plan de Dios al final de los tiempos.

ORÁCULO SOBRE EL TEMPLO (66,1-4)

66 [1] **Así dice Yahvé:**
Los cielos son mi trono
y la tierra el *estrado* de mis pies.
¿Qué casa me vais a edificar,
o qué lugar de reposo,
[2] **si todo *esto* lo hizo mi mano y *es mío*?**
–oráculo de Yahvé–.
Pues en esto he de fijarme: en el mísero,
en el *abatido, y en el que tiembla ante mi palabra.**
[3] **Se inmola un toro *como quien* abate un hombre;**
se degüella una oveja *como quien* desnuca un perro;
se ofrece un sacrificio *como si fuera* sangre de puerco;
***se inciensa como si fuera para* bendecir *un fetiche*.**
Ellos eligieron su *conducta*
y en sus inmundicias se recrearon,
[4] **pues yo elegiré también sus *desgracias****
y *lanzaré contra* ellos lo que más temen.
Porque llamé y nadie respondía,
hablé pero no oían;
sino que hicieron lo que *no me agrada*
y eligieron lo que no me gusta.

V. 4 Otros: «burla», «cuita», «vejación», «infortunio». La raíz *'ll* «desgracia» aparece en 3,4 traducida por «mozalbetes»; sin embargo, en 3,4 podría tratarse de un plural abstracto y, en tal caso, debería entenderse «capricho».

El poema comienza señalando el exclusivo señorío de Yahvé sobre el cosmos (66,1a; véase 40,12-31). La cosmología semita sitúa en los cielos el trono de Dios, y concibe la tierra como el estrado de sus pies (véase 40,22; Mt 5,34-35). El universo entero es obra de Yahvé (Gn 1,1-2,4a; Sal 24,1-2); por eso 66,1 afirma, mediante una pregunta retórica, que no existe edificio capaz de encerrar la grandeza divina.

Ni siquiera el templo puede abrazar la inmensidad de Dios (66,1; véase 1 R 8,27; Hch 7,49-55).

La pregunta retórica planteada en 66,1 alude a las palabras que el Señor dirigió a Natán para que David abandonara el proyecto de construir un templo (2 S 7,5). Dios desdeñó el templo davídico, y ahora rechaza el templo y denuncia la falsedad de su liturgia (66,1-3; véase 65,3-5; 66,17). La mendacidad del templo aparece bajo la mención de la realización perversa de los ritos cultuales. Los sacrificios, la inmolación de toros y ovejas, junto al memorial de incienso, deberían honrar al Señor (véase Lv 1-7), pero en la práctica equivalen a los ritos paganos: desnucar perros, ofrecer sangre de puerco y bendecir fetiches. El término hebreo por “fetiche” revela, en el texto isaiano, la identidad de los ídolos (véase 41,29) y la perversidad de la conducta humana (véase 55,7).

La profecía asocia la idolatría y la injusticia: la mención de la idolatría constituye otra manera de describir la maldad humana (véase 1,13; 59,4.6). El culto es falso cuando nace de la conducta moral perversa (véase 1,10-17). La idolatría no estriba sólo en adorar imágenes, sino en la decisión de obrar el mal y desoír la voz divina (65,4; véase 50,2; 65,12b). La perversión ética expresada en la hipocresía litúrgica provoca que el Señor abandone a los idólatras en las garras de su malandanza (66,3b-4a; véase 3,11; 6,10).

El Señor rechaza a los falsarios, pero, desde su morada celeste, se fija en el mísero, en el abatido y en los que tiemblan ante su palabra (66,2). La voz hebrea por “mísero” alude a quienes buscan al Señor para cumplir sus mandatos, a pesar de sufrir por ello las insidias de los idólatras (3,14.15; 10,2; 14,32; 41,17; véase So 2,3). El participio “abatido” (literalmente “herido en el espíritu”) es un *hapax*. La construcción sintáctica se relaciona con la voz “tullido” (lit. “herido en los pies”; véase 2 S 4,4; 9,3). El término “abatido” constituye un sinónimo de la voz “mísero”. Enfatiza también la herida que provoca en los pobres la burla de los opulentos, y evoca la sensación de abandono que anida en el alma de los pobres cuando arrecia la persecución de los poderosos (véase 40,27; 61,11-12.15).

Los míseros y abatidos tiemblan ante la Palabra de Dios. La voz hebrea por “temblar” no sugiere el terror de los pobres ante la palabra divina; recalca más bien la confianza que los humildes depositan

en la intervención salvadora de Dios, pues la raíz "temblar" define la identidad de los temerosos de Dios (Esd 9,4; 10,3). Los pobres anhelan la intervención de Dios con la misma intensidad que el corazón de Elí temblaba en presencia del Arca (1 S 4,13).

Juicio contra Jerusalén (66,5-17)

5 **Escuchad la palabra de Yahvé**
los que tembláis *ante* su palabra.
Dijeron vuestros hermanos, que os aborrecen,
que os rechazan *a* causa de mi Nombre:
«Que Yahvé muestre su gloria*
y veamos vuestra alegría».
¡*Quedarán aterrados!*
6 ***Una voz retruena* en la ciudad**
y *una voz desde* el templo:
***es* la voz de Yahvé**
que paga a sus enemigos lo que merecen.
7 **«Antes de tener dolores dio a luz,**
antes de llegarle el parto dio a luz un varón:
8 **¿Quién oyó tal *cosa*?**
¿Quién vio *algo* semejante?
¿*Se engendra* un país en un solo día?
¿Nace un pueblo *entero* de una vez?
***Sin embargo*, Sión tuvo dolores y parió a sus hijos.**
9 **¿Abriré la matriz sin *provocar el parto*?»**
–dice Yahvé–.
«¿*La* cerraré, yo que hago *nacer*?»
–dice tu Dios–.

10 ***Festejad a* Jerusalén,**
regocijaos *por* ella todos *los que la amáis*;
llenaos de alegría por ella
todos los que por ella *llevasteis luto*;
11 ***para* que maméis y os saciéis de su pecho consolador,**
***para* que *sorbáis* y os deleitéis de *sus ubres abundantes*.**

12 Porque así dice Yahvé:
«Ved *que extiendo* hacia ella, como un río, el bienestar,
y como *torrente* desbordado lo bueno de las naciones;
seréis alimentados, en brazos seréis llevados
y sobre las rodillas *os acariciarán.*
13 Como aquel a *quien* su madre consuela,
así os consolaré yo
(y por Jerusalén seréis consolados).
14 Al verlo se alegrará *vuestro* corazón,
y vuestros huesos *brotarán como lo hace el* césped,
la mano de Yahvé se *manifestará* a sus siervos,
y su enojo a sus enemigos».

15 Mirad, Yahvé viene con fuego
y como torbellino sus carros,
para desfogar su cólera con ira
y su amenaza con llamas de fuego.
16 Yahvé va a juzgar con su espada
y con fuego a todo *viviente*,
y serán muchas las víctimas de Yahvé.
17 Los que se santifican y purifican en los huertos
tras uno* que está en el *centro*,
que comen carne de cerdo,
de inmundicias y de *ratas*,
perecerán a la vez
junto con sus acciones y pensamientos*
–oráculo de Yahvé–.

V. 5 Griego: «muestre su gloria»; hebreo: «glorifique».

V. 17 «Inmundicia», véase Lv 7,21; 11,10-42. El término «uno» alude a un sacerdote, pero si nos atuviéramos al Qeré y 1QIs[a] deberíamos leer en femenino y entender «sacerdotisa». «Sus acciones y pensamientos» está tomado de v. 18.

El oráculo sobre el templo anunciaba al castigo de los idólatras y preludiaba la victoria de quienes confían en Dios (66,1-4). Tras el oráculo, el contenido de 66,5-17 declara el triunfo de los siervos de Yahvé y la derrota de los adversarios de Dios.

El Señor dirige su mensaje a quienes tiemblan ante su palabra (66,5), que no son otros sino los míseros y abatidos en quienes ha fijado su mirada (66,2). Los míseros constituyen la comunidad que busca al Señor y que sufre el acoso de los idólatras. Los pobres padecen el oprobio por su fidelidad a Yahvé; mediante la expresión "mi nombre" el Señor revela su propia identidad (66,5a).

Los idólatras ridiculizan a los humildes negando, sarcásticamente, la capacidad de Yahvé para intervenir en la historia. Solicitan que Dios muestre su gloria para que la alegría ilumine el rostro de los sencillos. La pregunta de los idólatras invierte, desde la sugerencia poética, el contenido de la exigencia de Yahvé a los falsos dioses: «haced algún bien o algún mal... para que os temamos» (41,23). Mientras los ídolos fueron incapaces de responder (41,24), Dios, Señor de la historia, responderá aniquilando a los perversos que se mofan de los justos (66,5b-6) y salvando a los míseros, representados por Jerusalén, de quien brota un pueblo nuevo (66,7-9). Cuando el Señor actúe contra la falsedad del templo y la ciudad (véase Ap 16,17), los malvados quedarán aterrados ante la invectiva divina (66,5-6). El término hebreo por "aterrados" denota el estado de los idólatras al experimentar que sólo Yahvé es Señor de la historia, y describe la confusión de los perversos cuando palpan el engaño de la idolatría y la injusticia a la que han consagrado su vida. Los falsarios recibirán su paga: la extinción (65,6.12).

Al contraluz de la caída de los idólatras, la descripción metafórica del parto de Jerusalén desvela el auxilio de Dios en favor de sus fieles (66,7-9). El parto que experimenta la ciudad revela la irrupción sorprendente de las cosas nuevas (véase 43,19), consistentes en la manifestación del pueblo redimido (véase 54,1-3). La ciudad antaño estéril (54,1), metáfora de los pobres y abatidos, se transforma en la urbe capaz de dar a luz un pueblo nuevo (66,8). La actuación salvadora de Dios aparece bajo la metáfora que describe la ocasión en que Jerusalén alumbra sus hijos (66,7-9; véase 62,1-2), situación que preludia el advenimiento de los cielos nuevos y la tierra nueva (65,17), símbolo de la humanidad renovada. La regeneración de Jerusalén presagia la liberación del género humano, pues todas las naciones acudirán a la Ciudad Santa atraídas por la luz que nace de su seno (60,13-14).

El contenido de 66,7 alude al nacimiento de un varón, metáfora del pueblo transformado por la intervención de Dios. El libro del Apocalipsis percibe tras la simbología del varón el advenimiento de Mesías, el Hijo varón, que regirá todas las naciones como cabeza del pueblo nuevo (Ap 12,5). El Evangelio de Juan actualiza la temática del parto de Jerusalén para relatar el gozo de la comunidad cristiana ante la llegada triunfante de Cristo al final de los tiempos (Jn 16,20).

El poema invita al gozo y a la alegría a quienes antaño guardaron luto por Sión, pues del seno de la ciudad brotará el consuelo (66,10; véase 2,3). A tenor del contexto, el consuelo se derrama sobre el pueblo maltrecho por sus pecados (véase 40,1-2; 57,18), pero también alcanzará a los paganos, quienes descubrirán la identidad de Yahvé gracias a la luz emanada de las entrañas de la Jerusalén redimida (60,1-2.13-15). El Señor vierte sobre Jerusalén el bienestar (66,12). El término "bienestar" (*šālôm*) explicita el aspecto externo de las relaciones armónicas (*ṣᵉdāqâ*) en que se desenvuelve la vida de la comunidad. Recordemos que las relaciones armónicas no brotan por arte de magia, sino que son la consecuencia del cumplimiento de la Ley (*tôrâ*), el auténtico don que el Señor entregó a su pueblo. Cuando la comunidad refleja la armonía, metáfora de la luz (60,1-2), atrae a todos las naciones hacia el Monte Santo, hacia Jerusalén, al encuentro de Yahvé. Por esa razón, el poema afirma que lo bueno de las naciones se dirige a Sión, y recalca el cariño, símbolo del agradecimiento, con que los pueblos extranjeros acariciarán al pueblo redimido (66,12; 60,14).

No debemos olvidar que un aspecto del Tercer Isaías estriba en concretar la temática del Segundo. Desde esta perspectiva, la acción de Yahvé derramando el bienestar sobre Sión recuerda el contenido de 44,3-4, donde el Señor derramaba al agua, metáfora de su bendición, sobre el pueblo marchito para convertirlo en alameda frondosa, símbolo de la nación redimida.

La actuación de Dios se caracteriza por el consuelo (véase 40,19; 49,13) que el Señor vierte sobre su pueblo; es un cariño que regala con la misma ternura que una madre (66,13; véase 45,19). Tras la mención del aspecto maternal de Dios, el texto ofrece un estico que quizá sea una glosa: «y por Jerusalén seréis consolados» (63,13b). La posible glosa revela que el pueblo redimido, simbolizado tras la men-

ción de Ciudad Santa, constituye la mediación privilegiada por la que la salvación de Dios alcanza a toda la humanidad. El Segundo Isaías destaca cómo Yahvé destina su señorío sobre el cosmos (40,12-31) y la historia (41,1-42,13) a la liberación de Israel (42,14-44,13); pero el texto desvela, progresivamente, la identidad esponsal (54,2), paternal (63,16) y maternal (66,13) del Señor; revelando, de ese modo, el tono personal de la relación que Dios establece con su pueblo.

El consuelo maternal del Señor alegra el corazón de sus fieles y provoca que los huesos de sus elegidos florezcan como el césped (63,14). El corazón es la metáfora que designa el hondón del ser humano (1 S 16,7). Cuando el texto afirma que "el corazón se alegra" alude a la regeneración del hombre desde lo más profundo del ser, transformación que abrazará a toda la persona, simbolizada por los huesos. La regeneración del hombre tiene carácter súbito; acontece con la misma celeridad con que brota el césped. El texto no se refiere a la renovación de un individuo, sino a la salvación de los siervos (66,14b; véase Ez 37,1-14: huesos secos), contrapuesta al ocaso de los adversarios de Yahvé, los idólatras (66,14b-17; véase Jn 16,22).

El Señor, con una fuerza inaudita, simbolizada por el fuego y la espada, abate a los idólatras (66,15-16). El contenido de 66,17 (véase 63,3-5) alude, seguramente, a la liturgia idolátrica presidida por un sacerdote, el que está en medio (véase Ez 8,11); y recalca, aludiendo a las ratas y a la inmundicia, la corrupción de quienes siguen la senda quebrada de los falsos dioses. El oráculo concluye solemnemente con la rúbrica divina "oráculo de Yahvé", que sentencia el triunfo de los siervos y la desgracia de los idólatras.

Discurso escatológico (66,18-24)

18 **Yo vengo a reunir a todas las naciones y lenguas** ***para que vengan y vean*** **mi gloria.**

19 ***Les*** **pondré una señal y enviaré algunos** ***supervivientes*** **de** ***entre***
ellos a las naciones: a Tarsis, Put* y Lud, Mésac, Ros, Túbal, Yaván,
a las islas remotas que no oyeron mi fama ni vieron mi gloria. Ellos
anunciarán mi gloria ante las naciones. 20 **Traerán a todos vuestros**
hermanos de todas las naciones como oblación ***para*** **Yahvé –en**
caballos, carros, literas, mulos y dromedarios– a mi Monte Santo

de Jerusalén –dice Yahvé–, como traen los *israelitas* la oblación en *un* recipiente limpio al templo de Yahvé. [21]También *escogeré* de entre ellos sacerdotes y levitas –dice Yahvé–.

[22] Como los cielos nuevos y la tierra nueva que hago
permanecen en mi presencia
–oráculo de Yahvé–,
permanecerá vuestra *estirpe* y vuestro nombre.
[23] Cada luna nueva y cada sábado
vendrá todo el mundo a prosternarse ante mí
–dice Yahvé–.
[24] Y *al salir* verán los cadáveres de *quienes* se rebelaron contra mí:
su gusano no morirá *ni* su fuego se apagará,
y serán el horror de todo el mundo.

V. 19 Hebreo: «Pul». Jr 46,9: «Put». Griego: «Foud».

El texto presenta al Señor (“Yo”) tomando la palabra para convocar a todas las naciones y lenguas, metáfora de la humanidad entera, para que vean su gloria (66,18; véase 41,5). La expresión “gloria de Dios” constituye el recurso literario que indica la presencia divina en Sión (4,5). Pero es el testimonio de la comunidad redimida quien manifiesta la gloria divina (60,21), que atrae a todas las naciones a Jerusalén al encuentro de Yahvé (60,1-2.13-15).

La convocatoria divina constituye la culminación de las promesas contenidas en el oráculo referente a la paz perpetua (2,1-5). El oráculo señalaba cómo al final de los tiempos todas las naciones confluirían en Sión, pues de allí saldría la Ley y la Palabra de Yahvé (2,3). El oráculo mostraba también cómo la Casa de Jacob emprendía la ruta hacia Jerusalén (2,5). A tenor del sentido metafórico del texto, la marcha no consistía en un recorrido geográfico, sino en la decisión de la comunidad de adentrarse en la senda de la conversión. El grupo que inició la ruta de la conversión constituye la comunidad renovada que irradia la luz (60,1-2), símbolo la presencia de la Ley y la Palabra de Dios en su seno (2,3), capaz de atraer a las naciones a Sión (60,13-15). Desde esa óptica, apreciamos que el Señor convoca en Sión, por medio de la luz que irradia la comunidad redimida, a toda la humanidad.

El Evangelio de Mateo relee el contenido de 66,18 para mencionar la reunión de todas las naciones ante el Hijo de Hombre en el ámbito del Juicio Final (Mt 25,32. Reunión de los elegidos: Mt 24,31; fieles: Ez 34,13).

Entre los reunidos, el Señor enviará algunos supervivientes a las naciones para que anuncien la gloria divina (66,19). La expresión "supervivientes" alude a los que han experimentado la conversión; evoca a quienes han abandonado la idolatría, exponente de paganismo, para buscar el consuelo del Señor, característica de la identidad de pueblo de Dios. El texto menciona el nombre de los pueblos donde se dirigen los supervivientes: Tarsis, Put y Lud, Mésec, Ros, Túbal, Yaván y las islas remotas (véase Ez 27,10-13). Aunque las referencias pudieran relacionarse con zonas concretas (Tarsis, un lugar lejano; Put, Libia; Lud, Lidia; Mésec, Frigia; Túbal, Cilicia; Yaván, Jonia y los territorios griegos), el texto no ofrece una dimensión geográfica, sino metafórica. El nombre de los pueblos alude a las naciones paganas, y el número siete (pues siete son pueblos a los que se dirigen los supervivientes) simboliza la totalidad del Orbe. La tarea de los enviados estriba en anunciar entre las naciones la gloria de Dios. Su esfuerzo radica en proponer a todas las gentes el camino de conversión que les descubra el rostro misericordioso de Dios.

Además de predicar entre las naciones, los enviados llevarán a Jerusalén, el Monte Santo, a todos los que se hayan transformado en hermanos, es decir, a todos los que se hayan convertido. El texto menciona el medio de transporte en que serán conducidos al Monte Santo (caballos, carros, literas, mulos y dromedarios). La descripción constituye la metáfora para indicar la fluidez con que los pueblos llegarán a Sión (66,20; véase 60,9). Quienes sean llevados a Sión llegarán con la misma pureza con que los israelitas ofrecen las oblaciones a Yahvé (véase Lv 2,1-16). El Señor elegirá entre quienes lleguen a su templo sacerdotes y levitas (66,21; véase 87,7). De ese modo, algunos paganos convertidos tendrán acceso a las tareas cultuales (véase 56,6).

Todas las naciones recibirán el anuncio concerniente a la gloria de Dios, pero sólo Israel es el depositario de las promesas eternas. De la misma manera que los cielos nuevos y la tierra nueva permanecerán ante Dios (66,22; véase 65,17), también se mantendrá el pueblo, el nombre y la raza, para siempre en presencia de Yahvé.

Todo el mundo, pueblo y naciones, vendrán cada luna nueva y cada sábado a prosternarse ante Yahvé (66,23). La luna nueva, como día que señalaba el comienzo del mes, adquirió importancia religiosa (Nm 28,11-15). A veces es equiparada al sábado (2 R 4,23; Is 1,13), e implicaba el descanso para propiciar la participación en las reuniones cultuales (1,13). Durante la fiesta de la luna nueva tenía lugar el sacrificio anual (1 S 20,6.29) y la comida familiar festiva (1 S 20,18.24). El sábado es el día de reposo (Ex 23,12), pero desde la óptica teológica es el día santo que rememora el prodigio de la creación (Gn 2,3), y celebra la liberación de los israelitas de la esclavitud de Egipto (Dt 5,12-15). El Señor ha manifestado su exclusivo señorío sobre el cosmos (40,12-31) y la historia (41,1-42,13) en la liberación de Israel (43,1-44,23); y el pueblo liberado refleja la luz divina (60,1-2) que atrae a todas las naciones a Sión (66,19-22). Por eso, todos los pueblos se postrarán ante Yahvé, de luna nueva en luna nueva y de sábado a sábado, para reconocer el exclusivo señorío de Yahvé sobre el cosmos y la historia.

A modo de contraluz con la victoria de Yahvé y el gozo de los redimidos, el texto concluye mostrando la derrota de los adversarios del Señor (66,24; véase 37,36; Jdt 16,17; Si 7,17; Mc 9,48). La lectura sinagogal no termina con el terrible aviso de 66,24, sino que repite el contenido de 66,23; y muestra de ese modo el triunfo final del proyecto divino a favor de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

La bibliografía referente a los caps. 40-66 y a la globalidad del libro de Isaías es inmensa. Referimos a continuación un conjunto de libros en los que el lector podrá profundizar en el estudio de la obra isaiana. Cada una de las obras señaladas incorpora una abundante bibliografía.

ÁBREGO DE LACY, J.M., *Los Libros Proféticos*, Estella 1993, pp. 97-127.

ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols., Madrid 1999.

ALONSO SCHÖKEL, L., *Manual de poética Hebrea*, Madrid 1987.

ALONSO SCHÖKEL, L. – J.L. SICRE DÍAZ, *Profetas I*, Madrid 1980, pp. 263-395.

BALTZER, K., *Deutero-Isaiah*, Minneapolis 2001.

BEAUCHAMP, E., *Le Livre de la Consolation d'Israel. Isaïe XL-LV*, París 1991.

BLENKINSOPP, J., *Isaiah 40-55*, Nueva York 2000.

BROYLES, C.C. – C.A. EVANS, *Writing & Reading the Scroll. Studies of an Interpretative Tradition II*, Leiden 1997.

BONORA, A., *Isaia 40-66. Israele: servo di Dio, popolo liberato*, Brescia 1988.

BONNARD, P.E., *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, París 1972.

CHILDS, B.S., *Isaiah*, Kentachy 2001, pp. 11-288.

LAATO, A., *About Zion I will not be silent. The Book of Isaiah as an Ideological Unity*, Uppsala 1998.

MARCONCINI, B., *Guía Espiritual del Antiguo Testamento. El Libro de Isaías (40-66)*, Madrid 1999.

PELLETIER, A-M., "Isaías", en W. R. Farmer (Ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella 1999, pp. 872-898.

RAMIS DARDER, F., *Isaías. Comentarios didácticos a la Biblia*, Madrid 2004.

RIBERA FLORIT, J., *El Targum de Isaías*, Valencia 1988.

SICRE DÍAZ, J.L., *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984.

SICRE DÍAZ, J.L., *Profetismo en Israel*, Estella 1992, pp. 279-298.

SIMIAN YOFRE, H., "Isaías", en *Comentario al Antiguo Testamento II*, Estella 1997, pp. 23-104.

VERMEYLEN, J., *Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique I*, París 1977.

VERMEYLEN, J., (ed.), *The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, Lovaina 1989.

WIÉNER, C., *El Segundo Isaías. El profeta del nuevo éxodo*, Estella 1989.

El número 25b de la revista *Reseña Bíblica* (Estella, 2000) constituye un número monográfico dedicado a la profecía de Isaías.

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

Consejo asesor:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*
1B. Génesis 12-50, *por José Loza*
2. Éxodo, *por Félix García López*
3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*
4. Números, *por Francisco Varo*
13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*
13B. Salmos 42-72, *por Ángel Aparicio*
13C. Salmos 73-106, *por Ángel Aparicio*
15A. Job 1-28, *por Víctor Morla Asensio*
19A. Isaías 1-39, *por Francesc Ramis Darder*
19B. Isaías 40-66, *por Francesc Ramis Darder*
22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*

NUEVO TESTAMENTO

1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*
1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*
3A. Evangelio de Juan, *por Secundino Castro Sánchez*
5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*
6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*
8. Apocalipsis, *por Domingo Muñoz León*

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 3 de octubre de 2008.



El "Segundo Isaías" señala cómo la fuerza de la Palabra de Dios ha llevado a término, a lo largo de cuatro etapas, la transformación del pueblo ajado en la comunidad que da testimonio de la grandeza de Yahvé. La entereza de la Palabra derrota el falso poder de los ídolos (40,12-44,23). El poder de la Palabra suscita a Ciro (44,24 - 48,22), el mediador de Yahvé para liberar a los exiliados en Babilonia. La fortaleza de la Palabra presenta al Siervo como el mediador de la intervención de Yahvé para restaurar su alianza con el pueblo y extenderla a las naciones (49,1 - 53,12). Finalmente, el vigor de la Palabra actúa para desplegar la grandeza de Jerusalén hasta convertirla, entre las naciones, en el testimonio de la actuación redentora de Yahvé (54,1-55,5).

Pero el sentido de la profecía de Isaías no estriba sólo en relatar el itinerario de conversión ofrecido al pueblo hebreo en tiempos antiguos. El texto invita al lector a iniciar la senda de la conversión para que, huyendo de las garras de los ídolos, pueda gozar de la dicha del Señor.

Francesc Ramis Darder es licenciado en Ciencias Biológicas por la Universitat de les Illes Balears, licenciado en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico y Doctor en Teología por la Facultad de Teologia de Catalunya. Es profesor de AT en el Centre d'Estudis Teològics de Mallorca y en el Institut Superior de Ciències Religioses de Mallorca; miembro de l'Associació Bíblica de Catalunya y subdirector de la Asociación Bíblica Española.



Desclée De Brouwer



ISBN: 978-84-330-2269-1
9 788433 022691
www.edesclee.com